Asif A. Fyzee
1922

فہرست کتب ہذا

۱ برکلے، سوانح عمری - عبدالباری

۲ مبادی علم انسانی - عبدالباری   Tr. of Principles of Human Knowledge

۳ مکالمات برکلے - عبدالماجد   Tr. Dialogues

سلسلۂ دار المصنفین

نمبر

برکلے

اول

جس مین برکلے کی مکمّل سوانح، اس کی فلسفیانہ تصنیفات کی ناقدانہ تلخیص،

اور اُسکے "فلسفۂ تصوّریت" کی تشریح و تنقید ہے،

از

(اسسٹنٹ) پروفیسر عبد الباری ندوی

باہتمام مولوی مسعود علی ندوی

در مطبع معارف اعظم گڈھ چاپ شد

سنہ ۱۹۱۹ء

انتساب

میری انگریزی کی تحصیل بہت کچھ میرے محترم بزرگ

خان بہادر شیخ مقبول حسین سی، آئی، ای تعلقدار گدیہ

کی رہین کرم ہے۔ لہٰذا منت پذیری کا تقاضا، اس زبان

کا سب سے پہلا استفادہ نذر میں پیش کرتا ہوں،

مگر بعین عنایت قبول فرماید

"عبدالباری"

فہرست مضامین

تصنیفات

برکلے کا فلسفۂ تصوریت

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط

دیباچہ

انگریزی بدنام ہے کہ اُسنے لفظ **فلسفہ** کا استعمال نہایت ہی سست اور پامال کردیا ہے، اُردو پر بھی انگریزی ہی کا سایہ پڑا ہے، اور **فلسفہ** کا لفظ ہرکس وناکس کی زبان پر ہے۔ لیکن حقیقت حال یہ ہے، کہ اصلی اور صحیح معنی (مابعد الطبعیات) مین اُردو، کہنا چاہیے، کہ ابھی فلسفہ کی ابجد سے بھی ناآشنا ہے۔ اور کسی جلیل القدر مذہب فلسفہ کے بانی کا کوئی مکمل کلاسکل کارنامہ تو قطعاً ہماری زبان مین موجود نہین۔ اِس لحاظ سے **"مبادی علم انسانی"** (جو پچھلے سال "دار المصنفین" سے شائع ہوچکی ہے) اُردو مین **فلسفہ جدیدہ** کی سب سے پہلی کتاب ہے۔ یہ اگرچہ کینٹ اور ہیگل وغیرہ کے سنگلاخ مصنفات کے دیکھتے ہوئے پانی ہے تاہم چونکہ مباحث فلسفہ مین مابعد الطبعیات کی بحثین قدرتاً زیادہ عسیر الفہم، مجرد، اور پیچیدہ ہوتی ہین۔ اسلیے متعلمین فلسفہ کے دائرہ، اور اعلیٰ درسگاہون کے احاطہ سے باہر بہت کم لوگ مبادی سے پوری طرح متمتع ہوسکتے ہین۔ سچ یہ ہے کہ ایسی کتابین زیادہ تر درس وتدریس ہی کے کام آسکتی ہین۔ چنانچہ یہ خود اکثر یونیورسٹیون کے نصاب فلسفہ مین داخل رہی اور رہتی ہے۔

ان افکار عالیہ کی اشاعة کو وسیع تر بنانے کے لیے اگر کوئی صورت ہی، تو صرف یہ کہ اُن کو تابہ امکان سہل اور صاف پیرایۂ ادا مین ڈھال کر مصنف کے دلچسپ احوال زندگی

وغیرہ کی لپیٹ مین بیان کردیا جائے، جس سے تلخکامی کا احساس نسبتہً کم ہوجاتا ہی۔ انگریزی مین "بلیک وُڈس فلوسافکل کلاسکس" وغیرہ مختلف سلسلون سے بہت کچھ اسی مقصد کی خدمت گذاری ہوتی ہے۔ پیشکش مجموعہ کی بھی ایک بڑی غرض یہی ہے۔ اس مین (۱) برکلے کی سوانخ (۲) اسکی فلسفیانہ تصانیف کا ملخص۔ اور (۳) اس کا **فلسفۂ تصوریت** شامل ہے۔ ان مین سے ہر ایک کی نسبت چند باتین کہنی ہین:

سوانخ "شبلی اکاڈمی" کے **سید الطائفہ** کا اعتراض ہے کہ "تمنے سوانخ سے اتنے صفحات کیون رنگ ڈالے؟ ہمکو برکلے کے خیالات سے مطلب ہے، اس کے حالات سے کیا سروکار؟" مسٹر بین (پرنسپل دکن کالج) سے ایک روز گفتگو آئی تو کہا، کہ "برکلے کی زندگی تو نہایت دلکش ہے۔ لیکن اسکا فلسفہ سرتاسر بے معنی ہے"۔ ہمارے نزدیک، "یار ما این دارد و آن نیز ہم"۔ برکلے کی سب سے پہلے قابل استناد لائف اُسکی وفات سے ۲۳۔۲۴ سال بعد ۱۷۷۶ء مین اسٹاک نامی ایک بشپ نے لکھی۔ جو نہایت مختصر اور ناتمام ہی۔ لیکن سو برس تک کہنا چاہیے کہ اسی کے چند واقعات کا اُلٹ پھیر کر، یورپ بھر مین اعادہ ہوتا رہا۔ اس کے بعد پروفیسر **فریزر**[1] نے جاکر اُس بے اعتنائی کے ننگ کو دھویا، جو اٹھارھوین صدی کے ایک فیلسوف اعظم کے حالات زندگی کے ساتھ برتی جارہی تھی۔ اور سچ یہ ہے کہ اُسنے حق ادا کردیا۔ تقریباً سوا سو سال کے امتداد ایام کی دست برد سے جو کچھ بچا تھا، اس کے ایک ایک ذرہ کو انتہائی کاوش وتحقیق سے یکجا کرکے ۱۸۷۱ء مین "**سوانخ ومکاتیب برکلے**" کے نام سے ساڑھے پانچسو سے زاید صفحات

---

[1] الکزنڈر کیمبل فریزر (۱۸۱۹ء تا سنہ) کا خود فلسفہ کے ممتاز رجال مین شمار ہے۔ اپنے مشہور استاد سر ولیم **ہملٹن** کے بعد "اڈنبرا یونیورسٹی" مین **منطق و مابعد الطبیعات** کے پروفیسر کی حیثیت سے اس کا جانشین قرار پایا۔ برکلے کا تو وہ پورا پورا متعلم ہی ہے۔ باقی لاک وغیرہ بھی اس کے قلم کے منت کش ہین۔ خود اپنی لائف نہایت دلچسپ لکھی ہے۔

کے ضخیم مجلد مین شائع کیا۔ اِسی کے ساتھ تین جلد ون مین تمام نوشتجات بھی نہایت سلیقہ سے تین عنوانات کے تحت مین مرتب کر کے چھاپ دیے۔ "سوانح ومکاتیب" والی جلد مین برکلے کی چند پرائیویٹ غیر مطبوعہ تحریرین بھی شامل ہین، جو سوانح نگار کے لیے نہایت قیمتی مواد ہین۔

تھوڑے دن بعد کچھ اور ذخیرہ ہاتھ آیا۔ جس مین سرجان پرسیول کے نام کے خطوط خاص اہمیت رکھتے ہین۔ اس جدید سرمایۂ معلومات کو سامنے رکھکر ۱۸۸۱ء مین پھر قریباً ڈھائی سو صفحے کی ایک کتاب برکلے پر لکھ ڈالی۔ جس مین پرسیول کی مراسلہ کے اقتباسات جابجا درج ہین۔ ۱۹۰۱ء مین مجموعہ نوشتجات اور "مکاتیب وسوانح" کا دوسرا اڈیشن بہت کچھ اضافہ کے ساتھ نکلا۔ اور اب جو کچھ برکلے کے **کوائف حیات** سے متعلق لکھا جاتا ہے وہ تمامتر **فریزر** ہی کے خرمن کی خوشہ چینیان ہوتی ہین۔

اس بنا پر ۱۸۸۱ء کے بعد برکلے کا کوئی سوانح نگار اگر **فریزر** کے سوا کسی اور کا نام لے تو یہ قطعاً اسکی حق ناشناسی یا پھر اپنی وسیع النظری کا خواہ مخواہ دکھلاوا ہوگا۔ ورنہ انصاف یہ ہے کہ ایک قطرہ بھی اس سمندر سے باہر نہین ہے۔ ہم نے جو کچھ کیا ہے، وہ صرف یہ ہے کہ ۶۔۷ سو صفحات کو ۶۰۔۷۰ صفحے مین نچوڑ لیا ہے۔ تفصیل سے اجمال پر قناعت کی۔ اُن باتون کو کلیۃً چھوڑ دیا ہے جو برکلے سے بالذات یا قریبی علاقہ نہین رکھتین۔ مکاتیب کے صرف بامحل اور جستہ جستہ اقتباسات پر بس کیا ہے۔ پھر بھی اِس امر کا پورا اہتمام رکھا گیا ہے کہ کوئی ایسا جزئی سے جزئی واقعہ بھی نہ چھوٹنے پائے جس سے زندگی کے کسی رُخ پر کچھ نہ کچھ روشنی پڑتی ہو۔ اسکی خاطر بعض غیر دلچسپ اور مُہمل باتین بھی آگئی ہین۔ لیکن جو خط وخال بھی چہرہ پر دکھلائی پڑے ہین۔ انکو اتنا اجاگر کر دیا گیا ہے کہ مقدور بھر کامل نقشہ سامنے آجائے۔

چونکہ ہمنے تمام مواد خود پڑھ کر براہ راست استعمال کیا ہے اِسلیے قدرتی طور پر اخذ واستنباط مین کہین کہین پروفیسر موصوف سے اختلاف ہوگیا ہے۔ واقعات کی ترتیب وتبویب مین بہت کافی فرق ہے۔ جو لوگ فلسفہ سے ذوق بھی نہین رکھتے امید ہے کہ اُن کے لیے سوانح کا حصہ

کچھ نہ کچھ دلچسپ اور بہت کچھ سبق آموز ہوگا۔

ہمارے **سیدِ فاضل**، جو سوانح کو سرے سے غیر ضروری یا ۵ صفحے سے زائد اسکی نذر کردینا بیجا خیال فرماتے تھے۔ انکی اتنی نظر تو تنگ ہی گئی کہ کاتب صاحب نے پورا ایک ثلث مسودہ غائب کردیا۔ گم شدہ مسودہ کو از سر نو دوبارہ لکھنا۔ جسدرجہ ناگوار اور تلخ تجربہ ہے اس کا حال اس تلخکامی کے کسی تجربہ کار ہی سے پوچھو۔ طبیعت پر بیحد جبر کرکے بُری بھلی طرح اس بوجھ کو اُتارنا پڑا۔ جسکا فقط اتنا ہی وبال نہین پڑا، کہ دو چار صفحے اور گھٹ گئے، بلکہ واقعات کے ایک گونہ باہمی عدم تناسب اور ناہمواری بیان وغیرہ کے بھی بعض نقائص پیدا ہوگئے۔

تصنیفات اس عنوان مین صرف وہی کتابین لی گئی ہین جنکو کچھ نہ کچھ **فلسفیانہ** افکار و مباحث سے تعلق ہے۔ اور کسی قدر ناقدانہ حیثیت سے اُن کے مہمات مطالب کی تلخیص کردی گئی ہے۔ جدید نظریۂ رویت کا ذرا تفصیل سے ذکر ہے، کہ وہ بجاے خود **علم النفس** و **علم المرایا** کے ایک عظیم الشان اکتشاف و تحقیق پر مشتمل ہونے کے علاوہ **مبادی** کے اصل فلسفہ کا مقدمۂ اولے یا صغرے ہے۔ خود مبادی علم انسانی کے دعوی کو بھی اختصار کی رعایت کے ساتھ جہانتک بن پڑا ہے، زیادہ واضح اور سہل تر اسلوب سے بیان کردیا گیا ہے کہ عامی آدمی بھی تھوڑا بہت بہرہ اندوز ہوسکے۔

پروفیسر **فریزر** نے اس میدان مین بھی اپنی قابلیت اور محنت کی داد دی ہے۔ یعنی ہر تصنیف پر ایک بسیط اور مفید دیباچہ لکھا ہے۔ مباحث کتاب کا خلاصہ بھی دیدیا ہے۔ لیکن اس بارے مین ہم براے نام ہی کسی دوسرے کے رہین ہین۔ کیونکہ ہم نے خود **برکلے** کے مصنفات کا کہنا چاہیے کہ ایک ایک حرف پڑھا ہے۔

فلسفۂ تصوریت کتاب کا یہ حصہ ارباب ذوق کی نظر اور غائر نظر کا سب سے زیادہ مستحق ہے۔ ابتدا مین

فلسفۂ برکلے کی مخصوص نوعیت اور اس کے ارتقائے تاریخی کی چند موٹی موٹی کڑیون کا ذکر ہے پھر تشریح وتنقید ہے۔

اس ذیل مین صرف اتنی بات قابل لحاظ ہے کہ برکلے کے اصل نظریہ اور دعوے کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ لیکن اس کے دلایل کا کلیۃً التزام نہین کیا گیا ہے۔ بلکہ اختصار کی خصوصیت کے ساتھ زیادہ ذہن نشین ترتیب مقدمات اور زیادہ تیسیر الفہم پیرایۂ بیان مین تشریح کی کوشش کی گئی ہے۔ تنقید مین وجود خدا کے دلایل کی جو کچھ تضعیف کی گئی ہے اُس سے **فلسفۂ تصوریت** کی کمزوریون کا اظہار مقصود ہے۔

اخیر مین مجکو اپنے فاضل اور مکرم دوست پروفیسر **شیخ عبد القادر** ایم۔ اے فیلو بمبئی یونیورسٹی کا بالتخصیص شکریہ ادا کرنا ہے۔ ان کی بدولت نہ صرف بمبئی کے کتب خانون سے بہ وقت ضرورت تمتع اٹھاتا رہا ہون۔ بلکہ **برکلے** اور **مبادی علم انسانی** دونون پر نظر ثانی انہی کے علم کدہ پر ہوئی ہے۔ بعض وقت حوالون کی جستجو مین انھون نے مدد دی ہے۔ جابجا انگریزی کے شکوک مین اُن سے تشفی حاصل کی گئی ہے۔ اپنے مرتبہ سے اُتر کر انھون نے تصحیح تک کی خدمت انجام دی ہے۔

کتابت کی غلطیان کمًا وکیفًا کسی حیثیت سے بھی "مبادی" سے کم نہین ہین۔ بعض جگہ اقتباسات کے ترجمہ مین انگریزی لفظ کا انگریزی ہی خط مین نہایت بدنما پیوند نظر آئیگا۔ خدا جانے یہ کاتب کی مہربانی ہے یا مسودہ مین نظر ثانی کے وقت کاٹنا رہ گیا۔ کچھ بھی ہو دوسرے ہی تجربہ کے بعد یہ تہیہ کر لینا پڑا ہے کہ جب تک کاٹ چھانٹ کے بعد مسودہ خوشخط اور جلی قلم سے صاف نہ کرا لیا جائے، اس وقت تک پریس کے حوالہ نہ کرنا چاہیے۔

(دکن کالج پونہ۔ جنوری ۱۹۱۶ء)

عبد الباری

سوانح

تمہید آج جب ہم ہندوستان کو برکلے سے روشناس کر رہے ہین، تو یہ اپنے حالات اور تاریخی نوعیت کے لحاظ سے بہت کچھ اُس دور کے یورپ سے ملتا جلتا ہے، جب برکلے ہستی مین قدم رکھنے والا تھا؛ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے، کہ بیسوین صدی کے ہندوستان کی طرح سترھوین صدی کا یورپ زندگی کے تمام جوانب اور شعبون مین اصلاح وتجدید کے لیے بیکل تھا؛ وہ مذہب، سیاست، تمدن، اور علوم کے لباس کہن کے ایک ایک تار کو اپنے جسم سے جدا کر رہا تھا۔ پروٹسٹنٹ تحریک نے کیتھلک عقائد واعمال سے عام بیزاری پیدا کر دی تھی۔ پوپ کا تخت تسلط اُلٹا جا چکا تھا، جمہوریت پسندی پھیل رہی تھی، ایوان شخصیت کے ارکان متزلزل ہو چکے تھے، بری یورپ کی سی سالہ جنگ (۱۶۱۸ء ۔ ۴۸ء) اور انگلستان کی خانہ جنگی (۱۶۴۲ء ۔ ۴۸ء) مذہب وسیاست ہی کے اصلاحی مطالبات و مناقشات کے خونین مظاہر ہین۔ علوم کا بھی یہی حال تھا؛ حکمت (سائنس) کی متعدد نئی شاخین پیدا ہو چکی تھین، حکمیات قدیمہ کے بہتیرے مسائل ونظریات مین زمین وآسمان کا فرق ہو گیا تھا۔ ہیئت کے انکشافات نے آفتاب کی جگہ زمین کو متحرک کر دیا تھا۔ کشش ثقل کا عالمگیر قانون، جو تاریخ حکمت کا سب سے عظیم الشان انکشاف یقین کیا جاتا ہے، اسی صدی مین محقق ہو چکا تھا۔ برقی اور مقناطیسی تحقیقات سے عنقریب عالم جگمگا

اُٹھنے والا تھا۔

انقلاب انگیزی کی اس ہمہ گیر آندھی سے فلسفہ یا آلٰہیات کی فضا کیونکر غیر متاثر یا مستثنیٰ رہ سکتی تھی، چنانچہ اتنا شدید بھونچال آیا کہ جس شاہ راہ پر طالبس ملطی سے لیکر ارسطو، ارسطو سے لیکر ڈیکارٹ اور ڈیکارٹ سے لیکر لاک تک چلتے آئے تھے۔ وہ دفعتہً پانون کے تلے سے نکل گئی۔ تاریخ فلسفہ کے اسی انقلاب اعظم کا علم بردار ہمارا ہیرو ہے۔

انسان کی زندگی کے قدرتی طور پر تین حصے ہین۔ لڑکپن یعنی نشو و نما اور تحصیل و اکتساب کا سن جس مین دوسرے حصہ کے لیے آدمی اپنے کو طیار و مستعد بناتا ہے۔ پھر جوانی، جو جہد و عمل کا عہد ہے۔ اور سب سے آخر بڑھاپا، جسکو انحطاط و عزلت کا زمانہ خیال کیا جاتا ہے۔ ہم برکلے کی حیات و حالات کو انھی تین قدرتی ابواب مین تقسیم کرتے ہین۔

۱۔ لڑکپن

۱۶۸۵ء تا ۱۷۰۷ء

جو لوگ اس حقیقت سے آشنا ہین، کہ بچہ پر اُسکی خاندانی روایات و ماحول اور سوسائٹی کے حالات و اطوار کا کیا اثر پڑتا ہے، اور یہ کہ اس کے مستقبل کے کارنامون کے اصلی اسباب و علل کی جستجو یہین کرنی چاہیے۔ ان کو یہ معلوم کر کے نہایت افسوس ہوگا، کہ برکلے کی زندگی کے اس پہلے ورق پر چند لکیرون سے زیادہ کچھ نہین نظر آتا۔ اور اسکی عمر کے ابتدائی پندرہ سال بالکل تاریکی مین ہین، قیاس و استنباط کی روشنی مین ان لکیرون سے جو کچھ پڑھا جاسکتا ہے وہ پیشکش ہی۔

نام و نسب | پورا نام جارج برکلے ہی۔ آئرلینڈ کے پائے تخت ڈبلن سے تقریباً ۵ میل کے فاصلہ پر شہر ٹاس ٹاؤن کے پاس ڈائیسرٹ کیسل نامی ایک چھوٹی سی آبادی مین

۱۲ مارچ ۱۶۸۵ء کو پیدا ہوا۔ باپ کا نام ولیم برکلے ہے۔ برکلے ایک نہایت وسیع خاندان کا نام ہے، جس مین ارل برکلے، سر برکلے، لارڈ برکلے وغیرہ، خطابات نظر آتے ہین، جس سے پتہ چلتا ہے کہ یہ خاندان بہت ہی بارسوخ اور معزز تھا، ولیم کا باپ غالباً جس وسیلہ سے اپنا آبائی وطن انگلستان چھوڑ کر آئرلینڈ مین آبسا، وہ یہ تھا کہ ۱۶۷۰ء مین اسی خاندان کا ایک رکن لارڈ برکلے آف اسٹرٹن آئرلینڈ کا لارڈ لفٹنٹ یا وائسرائے ہو کر وہان گیا، ممکن ہے کہ ولیم لارڈ برکلے کا کوئی قریبی عزیز رہا ہو لیکن بذاتِ خود یہ معمولی حیثیت اور اوقات کا آدمی معلوم ہوتا ہے۔ اور یہ کچھ زیادہ تعجب کی بات نہین ہے، کیونکہ علم نے اپنے فرزندون کی تربیت کے لیے اکثر افلاس و بے نوائی ہی کی آغوش کو پسند کیا ہے، انسائیکلوپیڈیا برٹینکا مین لکھا ہے کہ یہ چنگی مین ملازم تھا۔ بعد کو کچھ دن فوج مین بھی رہا۔ برکلے اپنے باپ کی سب سے بڑی اولاد ہے۔ پانچ بھائی اور ایک بہن اور تھی۔

برکلے کو آئرش فلسفی کہنا درست نہین

برکلے علی العموم آئرش فلسفی کہا جاتا ہے۔ لیکن یہ بالکل ایسا ہی ہے کہ کسی نو وارد انگریز کا جولڑ کا یہان پیدا ہو، اس کو تم ہندوستانی کہدو، کیونکہ ولیم خود انگلستان نژاد تھا، اور برکلے کی پیدائش سے کل پندرہ سال پہلے نقل وطن کر کے آئرلینڈ چلا آیا تھا۔ چنانچہ مستفسر[1] مین ایک مقام پر اشارۃً یہ معلوم ہوتا ہے کہ خود برکلے اپنے کو انگلش مین سمجھتا ہے،

کلکنی کا اسکول

دس برس کی عمر تک یہ مطلق نہین معلوم، کہ برکلے کس حال مین رہا، کیا پڑھا کس سے پڑھا۔ لیکن ۱۶۹۶ء مین جب یہ کلکنی کے اسکول مین داخل ہوتا ہے، تو اس کا نام سکنڈ کلاس مین لکھا جاتا ہے۔ اس زمانہ مین سب سے نیچا کلاس پانچوان تھا۔ اس سے معلوم

[1] برکلے کی ایک کتاب کا نام ہے جسکا ذکر آگے آویگا۔ اس مین استفسار ۹۱ و ۹۲ دیکھو فریزر جز ۳۔

ہوتا ہے، کہ گھر پر اسکی تعلیم و تربیت کے ساتھ بے اعتنائی کا سلوک نہین کیا گیا تھا طبیعت مین اپچ کم سنی ہی سے موجود تھی، ہر بات کو معمولی لڑکون کی طرح آسانی سے نہ قبول کرتا ہوگا، نہ محض سنی سنائی باتون کو لے بھاگتا ہوگا۔ چنانچہ خود **تعلیقات**[1] مین ایک جگہ لکھتا ہے "کہ مین آٹھ ہی برس کے سن سے بے اعتماد یا شکی تھا، اور اسلیے کہنا چاہیے کہ بالطبع، ان جدید خیالات کی جانب رجحان و میلان کا مادہ موجود تھا" مزاج مین اسی قسم کا شک یا بے اعتمادی اجتہاد اور حریت فکری کا سنگ اساس ہے۔ اسلیے مجتہد دل و دماغ رکھنے والون مین بچپن ہی سے اس کے آثار نمایان ہوجاتے ہین۔

کلکنی، برکلے کے مسقط الراس سے ۲ میل کے فاصلہ پر ایک چھوٹا سا پر فضا اور خوش منظر شہر ہے، ۹۶ء مین جب یہان کے اسکول مین داخل ہوا، تو اسی سال ٹامس پرائر نام کا بھی ایک لڑکا داخل ہوا، جس کے ساتھ غالباً نہایت دوستی اور محبت کے تعلقات، اسی اسکول کی زندگی مین پیدا ہوگئے ہونگے، جو مرتے دم تک قائم رہے۔ یہان ولیم کے ہونہار نونہال نے تقریباً ۴ سال بسر کیے، لیکن کیونکر اور کس طرح؟ یہ ہمکو بالکل نہین معلوم۔ یہ تک تصریح کے ساتھ نہین ملتا کہ اس نے اس اسکول مین کیا کیا پڑھا۔ فریزر نے قیاس سے یہ لکھدیا ہو کہ لاطینی کی کتاب سمجھنے لگا ہوگا، اور شاید کچھ آسان کتابین یونانی کی بھی پڑھ لیتا ہو۔ ریاضی سے بھی بالکل بے گانہ نہ رہا ہوگا۔

غار ڈنمور فریزر نے ایک عجیب تناقض بیانی کی ہے۔ کلکنی سے ۴ میل کے فاصلہ پر غار ڈنمور کے نام سے کسی پہاڑی مین ایک نہایت تجسس انگیز اور حیرت افزا غار ہے، برکلے کی متجسس طبیعت اس کو بغیر دیکھے کیونکر مان سکتی تھی۔ اُسنے اس کو اچھی طرح دیکھا، اور ۷ برس کے

[1] یہ برکلے کی یادداشتون کا مجموعہ ہے۔ اسکا بھی ذکر آگے آتا ہے۔

بعد محض یاد سے اس کا مفصل بیان قلم بند کیا۔ جو فریزر نے سوانح و مکاتیب، کے ساتھ چھاپ دیا ہے۔ اور فٹ نوٹ مین لکھا ہے کہ "اسکی تاریخ تحریر نہین دی ہوئی ہے، کالج کی زندگی مین کسی تعطیل مین برکلے نے اسکو دیکھا ہوگا"، مگر شروع مین جہان کلکنی کے حالات لکھ رہا ہے، لکھدیا ہے، کہ "غالباً اسی زمانہ کے ایر بھیر مین برکلے نے غار ڈنمور کی سیر کی ہوگی" لیکن خود برکلے کا بیان غور سے پڑھنے کے بعد یہ امر قریباً پوری طرح صاف ہو جاتا ہی کہ ۱۷۰۹ء سے پہلے اسنے اس کو حوالہ قلم نہین کیا ہے۔ کیونکہ ایک جگہ لکھتا ہے کہ "کون جانتا ہے کہ پُرانے زمانہ مین آئرلینڈ والے اس غار سے وہی کام لیتے ہون، جو روم اور نیپلس کے مصنوعی غارون سے وہان کے قدیم باشندے لیتے تھے"۔ نیپلس وغیرہ کی سیاحت اُسنے ۱۷۱۰-۱۱ء مین کی ہے۔ اور یہ بالکل قرین قیاس ہے کہ ان مصنوعی غارون کو دیکھکر، اور ایک فرنچ کتاب مین کسی اور غار کا حال پڑھکر (جسکو یہ ڈنمور کے غار سے بہت مشابہ بتلاتا ہے) دفعتہً اس کا ذہن سات سال پیشتر کے دیکھے ہوئے غار ڈنمور کی جانب منتقل ہوا ہو، اور قدرتاً اس کو قلم بند کرنے کا جی چاہا ہوگا۔ لہذا اگر ہمارا یہ قیاس صحیح ہے تو کلکنی کے ۱۴، ۱۵ سال کے کم سن اسکولی بچہ نے اس ہیبت ناک غار کے دیکھنے کی ہمت نہین کی، بلکہ ۱۷۰۹-۱۰ء مین ۲۵ سال کے سن مین ٹرنٹی کالج کے ایم اے اور ڈیکن برکلے نے اس کا مشاہدہ کیا۔

بہرکیف خواہ برکلے نے ڈنمور کے اس عجیب و غریب غار کو اسکول یا کالج کے عہد طالبعلمی مین دیکھا ہو یا اس کے بعد۔ لیکن اس سے اسکی غیر معمولی خواہش تحقیق و تفحص کا قطعی پتہ چلتا ہے، جو حالات اسنے لکھے ہین وہ اس بات کی کافی شہادت ہین کہ ہر معمولی ہمت و حوصلہ کے آدمی کا یہ کام نہین ہے۔ چنانچہ کچھ ساتھی مارے خوف کے

اتنے بے صبر ہو گئے کہ تھوڑی ہی دور تک اس کا ساتھ دیکر نکل آئے، لیکن اسنے وہ سب کچھ دیکھا، جس کے بعد لکھتا ہے کہ "اگرچہ زمانہ کے فصل نے جو جو کچھ مین نے یہان دیکھا تھا ان مین سے بہت سی چیزون کے صرف دھندھلے اور ناتمام نقش ذہن مین باقی رہنے دیے ہین، لیکن اس عظیم اور محیر العقل غار کی دہشت خیز سنسانی، ہیبت ناک تاریکی، اور بھیانک سناٹے نے، میرے حافظہ پر ایسے اثرات چھوڑے ہین جو کبھی محو نہین ہو سکتے" آگے چلکر اس کے اندر کے ایک چشمہ کے متعلق لکھتا ہے "لیکن جو چیز سب سے زیادہ حیرت مین ڈالتی ہے وہ یہ ہے کہ اس چشمہ کی تہ مردون کی ہڈیون سے بھری پڑی ہے" یہ سارا بیان نہایت دلچسپ ہے، لیکن خوف طوالت سے ہم صرف اس مختصر اقتباس پر قناعت کرتے ہین۔

ٹرینٹی کالج ڈبلن | ابھی سترھوین صدی کے اختتام مین کچھ مہینے باقی تھے کہ ہمارے فارڈمنوڑ کے مکتشف نے اپنی تعلیم کے ابتدائی مراحل طے کرکے کلکنی سے ڈبلن کا رخ کیا، یہان پہنچتے ہی میٹریکولیشن پاس کرکے ٹرینٹی کالج مین اعلی تعلیم پر متوجہ ہوا۔

یہ وہ زمانہ ہے، جبکہ یورپ کی یونیورسٹیان ارسطو کی غلامی سے رہائی حاصل کرچکی ہین۔ مدرسیت کا طلسم ٹوٹ چکا ہے۔ **گلیلو، ڈیکارٹ، نیوٹن، لاک** وغیرہ کے اکتشافات وتحقیقات سرعت وقبول کے ساتھ گھر گھر پھیلتے جاتے ہین۔ خود ڈبلن کی یونیورسٹی مین جو قدامت پرستی کے لیے بدنام ہے، کہنا چاہیے کہ قدیم وجدید افکار کی معرکہ آرائیون کا آخری دنگل تھا، **مشائیت** اور **مدرسیت** شکست کھاکر اکھاڑہ سے نکل رہی تھی۔ ڈیکارٹ میلے برانکا، لیبنز وغیرہ کے نظریات اچھی طرح متعارف ہو چکے ہین۔ لاک کی کتاب فہم انسانی پر نہایت گرماگرم بحثین ہوتی ہین۔ یونیورسٹی اور اسکی دیوارون سے باہر ایک سے

زاید ارباب کمال موجود تھے۔ ڈاکٹر پیٹر براؤن، جو فلسفہ کا نہایت ممتاز عالم تھا، اور لاک کا حریف نقاد خیال کیا جاتا تھا، ٹرنیٹی کالج کا ناظم تھا، اور ڈاکٹر جان ہال، جس نے برکلے کے دل مین ریاضی کا شوق پیدا کیا نائب ناظم کی خدمت پر فائز تھا۔ سنہ ۱۷۳۳ء مین ولیم کنگ ڈبلن کا آرچ بشپ ہوکر آیا۔ یہ اپنے زمانہ کا نہایت مشہور متکلم تھا۔ خیال کیا جاتا ہی کہ اسکی شخصیت کا برکلے پر کافی اثر پڑا ہوگا۔ چنانچہ بعد کی تحریرون مین ایک دوسرے کے بعض کلامی مسائل کے حوالے بھی ملتے ہین[1]۔

غرض قدیم وجدید خیالات کی کشمکش اوران اہل علم کی یکجائی نے برکلے کے ذہن کے ساتھ سونے مین سہاگے کا کام کیا ہوگا، لیکن جیسا کہ تم کو اوپر معلوم ہوچکا ہے، برکلے ازل سے بدگمان اور کاوش پسند دماغ لے کر آیا تھا، اس لیے یہ ناممکن تھا، کہ ارسطو اور مدرسین کی عبودیت کے طوق کو اتار کر نیوٹن اور لاک کے غاشیہ بردارون مین شامل ہوجاتا، اس کے نزدیک اگر مشائیہ اور مدرسیہ کا فلسفہ وحکمت سرتاسر لفظون کا کھیل تھا، تو نشأۃ جدیدہ، اور اسکے معاصر فلاسفہ اور حکما کے اصول ونظریات بھی ان خامیون سے پاک نہ تھے اسلیے اُسنے اپنا علم نصب کرنے کے لیے سب سے الگ میدان تلاش کیا۔

افسوس ہے کہ اسکی کالج کی متعلمانہ زندگی کے صفحہ پر بھی واقعات کی چند خشک تاریخون کے سوا روایتًا اور کچھ نہین نظر آیا۔ مارچ سنہ ۱۷۰۰ء مین کلکنی کے اسکول سے ٹرنیٹی کالج آیا۔ میٹریکولیشن پاس کیا۔ سنہ ۱۷۰۲ء مین اسکالرشپ حاصل کیا۔ سنہ ۱۷۰۴ء مین بی اے ہوا۔ سنہ ۱۷۰۷ء مین ایم اے۔ اور اسی سال جون مین فیلو منتخب ہوا۔ یہ پہلے سات سال سے

[1] مزید تفصیل کے لیے خود فریزر دیکھو۔ سوانح ومکاتیب۔

زائد مدت کے واقعات کی کل کائنات، جو اٹھارھوین صدی کے فیلسوف اکبر کے سوانح نگارون نے ہمارے لیے مہیا کیا ہے، جس سے تشنہ کامون کے لب بھی نہین تر ہو سکتے ہمکو یہ مطلق نہین معلوم، کہ وہ اپنی یومیہ زندگی کے ۲۴ گھنٹے کن کن مشاغل مین صرف کرتا تھا۔ کس قسم کے لوگون سے زیادہ ملتا جلتا تھا۔ عام عادات واخلاق کیا تھے، اساتذہ اور ہمچشمون مین کس نظر سے دیکھا جاتا تھا، اسکول کا ساتھی ٹامس پرائر بھی کالج ہی مین تھا غالباً کچھ ہی آگے پیچھے آیا ہوگا۔ اور آیندہ کے تعلقات سے یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ نوخیز فلسفی کا یہی سب سے بڑا مونس اور بے تکلف دوست رہا ہوگا۔ ۲ہ کے اسکالرشپ سے معلوم ہوتا ہی کہ خارجی مطالعہ کے ساتھ کالج کے کام وامتحانات مین بھی اپنے ساتھیون پر سبقت وامتیاز رکھتا تھا۔

پھانسی کی آزمایش اسی زمانہ کا ایک نہایت عجیب قصہ بیان کیا جاتا ہے۔ جو بہ ظاہر نہ صرف مستبعد بلکہ ایک طرح کی جنون کاری نظر آتی ہے۔ لیکن سچ یہ ہے، کہ علم وتحقیق کے دیوانون سے کچھ بھی دور نہین۔ خصوصاً غارڈنمور کے نڈر متجسس کی فطرت سے تو بالکل مطابق ہی، بہرحال قصہ یہ ہے کہ پھانسی کی سزا دیکھنے کا اشتیاق اس کو ایک دن سیاستگاہ لے گیا، اسس بے بسی کی مجرمانہ موت کے نظارہ کا، اس پر کچھ ایسا اثر پڑا کہ نہایت دل گرفتہ اور فکرمند لوٹا۔ ساتھی یہ خیال ہوا، کہ خود آزمائش کر کے دیکھنا چاہیے کہ کیا احساس پیدا ہوتا ہی۔ کونٹرینی نامی اپنے ایک بے تکلف دوست سے صلاح کی کہ آؤ ہم دونون تجربہ کرین۔ اور ایک اشارہ مقرر کر لیا کہ جس وقت وہ کیا جاے فوراً بند کھول دینا چاہیے، ہمارے انڈر گریجوایٹ اسکالر نے پہل کی، چنانچہ کونٹرینی نے اسکو چھت مین باندھ دیا اور نیچے سے کرسی ہٹالی، نتیجہ یہ ہوا کہ اشارہ کا انتظار کیا جاتا تو چند لمحون مین تجربہ کے شیدائی کی روح پرواز کر جاتی۔ کونٹرینی نے

پھرتی سے گرہ کھول دی اور یہ بے حس وحرکت زمین پر گر پڑا۔ دیر کے بعد ہوش آیا۔ اب بھلا کونٹرینی کی کیا بساط تھی کہ وہ اپنے اوپر اس آزمائش کی ہمت کرتا۔

غالباً اسی طرح کے اور واقعات اس سے ظاہر ہوتے رہتے ہونگے۔ اور انھین کا یہ نتیجہ ہوگا، کہ کالج مین بعض لوگ تو اسکو عقل مجسم اور نہایت غیر معمولی انسان خیال کرتے تھے، اور بہت سے لوگ محض پاگل۔ یہانتک کہ جب کبھی یہ فکر ومطالعہ کے زاویہ سے باہر نکلتا تھا تو بعض شریر لڑکے آکر اس کو گھیر لیتے تھے، اور بہت بناتے اور دق کرتے تھے۔ اسنے ایک آدھ بار شکایت بھی کی لیکن کچھ شنوائی نہ ہوئی۔ بلکہ جتنا یہ بھاگتا، اور بیزار ہوتا تھا اتنا ہی وہ اور چھیڑتے تھے، اور یہ ذرا بھی تعجب انگیز نہین۔ کیونکہ جن لوگون سے سوسائٹی مین عام روش کے خلاف کچھ بھی بیگانہ اور غیر معمولی عادات واخلاق ظاہر ہوتے ہین اور جو ذرا بھی جماعت کی بھیڑون سے الگ چلنا چاہتے ہین ان کے ساتھ یہی سلوک کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ سنگ اندازیان علم کے مجنون کو اُس کے جوش وانہماک سے نہین باز رکھ سکتی تھین۔ وہ برابر اسی دھن مین لگا تھا۔

کتاب تعلیقات سات سال کے خارجی حالات زندگی مین مذکورۂ بالا اعداد ماہ وسن کے علاوہ بس یہ ایک قصہ ہمکو اور معلوم تھا۔ لیکن اپنے ذہنی واردات زندگی کی برکلے نے کہنا چاہیے کہ خود نوشتہ سوانح عمری ہمارے لیے چھوڑی ہے۔ جس سے نہ صرف اس کے خارجی احوال نگارون کی بے اعتنائی اور غفلت شعاری کی اشک شوئی ہو جاتی ہے، بلکہ اس کمی کا وہ نعم البدل ہے۔ کیونکہ برکلے کی عظمت کا اصلی راز اُسکی حیات ذہنی ہی ہے۔

شاید کہ درین میکدہ ہا دریابیم　　　آن یار کہ در صومعہ ہا گم کردیم

یہ ذہنی سوانح ایک طرح کی یادداشتون کا مجموعہ ہے جن کا نام ہم تعلیقات رکھتے ہین

انکی ضخامت تقریباً ۹۰ صفحے ہے۔ ان مین اُس نے ایک جگہ لاک کی موت کا ذکر کیا ہے جو سنہ ۱۷۰۴ء مین واقع ہوئی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ گریجویٹ ہونے سے پہلے ہی ان یاددا شتوان کو اس نے لکھنا شروع کر دیا تھا۔ اور پھر غالباً سنہ ۱۷۱۰ء مبادی[۱] کی تصنیف تک ان کا سلسلہ جاری رہا، ان تعلیقات کا مطالعہ متعدد حیثیات سے نہایت دلچسپ ہے خصوصاً ان لوگون کے لیے جنکو فکری اور تصنیفی زندگی کا کچھ ذوق حاصل ہے،

اٹھتے بیٹھتے، چلتے پھرتے، یا کسی کتاب کے پڑھتے وقت جو خیالات کسی مسئلہ کی نسبت ذہن مین خطور کرتے ہون گے وہ بلا کسی خاص ترتیب کے اس کتاب یادداشت مین مجتمع ہین۔ زیادہ تر ان کا تعلق علوم فلسفیہ کے مسائل سے ہے، مثلاً روح، زمان مکان، خدا، مادہ اسکے صفات، وجود، وغیرہ، ریاضیات وعلم المرایا اور کہین کہین فلسفہ طبعی کے مباحث سے متعلق بھی اشارات ہین۔ کلام واخلاقیات پر بھی کافی ذخیرہ ہے۔ لیکن حقیقت مین یہ سارا مجموعہ وہ میگزین ہے جس کے ذریعہ سے سنہ ع مین ہمارا نوجوان فلسفی مادیت کے اُن استحکامات کو زمین دوز کر دینا چاہتا تھا جنکی طرف ڈھائی ہزار سال کی مدت مین فلسفہ وحکمت کی کسی بڑی سے بڑی شخصیت نے بھی نظر اُٹھا کے دیکھنے کی جرأت نہ کی تھی، یعنی مرکزی حیثیت سے یہ تمام تعلیقات نظریہ رویت اور مبادی علم انسانی[۱] کا مواد و مصالحہ ہین، چنانچہ جابجا یہ لکھا ہوا ملتا ہے کہ فلان خیال کو کتاب کے فلان حصہ مین رکھنا یا استعمال کرنا چاہئے۔ بہت سے ایسے جملے اور عبارتین ملتی ہین جو بعینہٖ مبادی، مین منقول ہین۔

دور جدید اور اپنے عصر کے تمام حکما اور فلاسفہ سے اچھی طرح واقف نظر آتا ہے۔

---

[۱] ان دونون کتابون کا مفصل ذکر آگے آویگا۔

مشاہیر علمار ریاضیات کے بہ کثرت نام ملتے ہین ،مثلاً ہیلے[۱]، ڈیرنگ، ولیس ۔کویلرس ۔ٹلی کیل وغیرہم ۔ باقی ڈیکارٹ ۔نیوٹن اور ہابس کی تحقیقات کا تو پورا علم رکھتا ہے اور لاک کا تو کہنا چاہیے کہ متعلم ہی ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسکی کتاب فہم انسانی کو حرف حرف پڑھا ہی اور کچھ عجب نہین کہ ایک سے زائد بار پڑھا ہو ۔قدم قدم پر اس کا نام اقتباسات اور حوالے آتے ہین ۔ اسپنوزا اور ہیلے برانکا سے بھی آشنا ہے، لیکن انکی اسکے ذہن مین کچھ خاص وقعت نہین معلوم ہوتی،

بالعموم سوانح نگارون نے یہ لکھدیا ہے، کہ مبادی بلکہ مکالمات ہائلس، کے زمانہ تصنیف تک برکلے قدما، یعنی یونانیون اور مدرسیہ سے براے نام ہی واقف ہے ۔لیکن یہ بیان بہت زیادہ مبالغہ آمیز ہے ۔اس مین شک نہین، کہ مکالمات السیفارن، لکھتے وقت (سنہ ۲۹ تا سنہ ۳۲) اس کا مطالعہ اور اسکی نظر بہت زیادہ وسیع ہے، لیکن علاوہ اور قرائن کے ان تعلیقات کے پڑھنے ہی سے معلوم ہو جاتا ہے کہ مبادی کا مصنف بھی یونانین اور مدرسین سے خاصی واقفیت رکھتا ہے، ایک سے زاید جگہ ارسطو کا ذکر ہے ۔بیگانہ وار نہین، بلکہ آشنا کی طرح ۔ اپیکورس اور اسکی بلند بانگ مادیت سے بھی خبردار ہے زینو کا اگرچہ نام نہین لیکن انکار حرکت کا تصریح کے ساتھ حوالہ ہے ۔حکیم اقلیدس اور ارشمیدس[۲] تک کا علم رکھتا ہے اور مدرسیہ سے اس کو قلیل الواقفیت کہنا تو نہایت عجیب ہے ۔تمکو خود مبادی

---

[۱] ہیلے وہی مشہور عالم ہیئت و ریاضی ہے جسکے نام سے سنہ ۱۶۸۰ع کا دم دار ستارہ مشہور ہے ۔ڈیرنگ ریاضیات کا وہ جید عالم ہے جس سے بلند پایہ صرف نیوٹن خیال کیا جاتا ہے ۔سنہ ۱۶۷۷ مین مرا ۔کویلرس دلی اٹلی اور فرانس کے نامور علمار ریاضی ہین جان کیل کی نسبت خیال کیا جاتا ہے کہ سب سے پہلا شخص ہے جس نے نیوٹن کے اصول کی تعلیم و تائید تجربات سے کی ۔سنہ ۱۷۲۱ مین مرا ۔

[۲] ارشمیدس یونان کا سب سے بڑا عالم ریاضیات ۔ہیئت وغیرہ کے متعدد آلات کا موجد تھا ۔

ہی کے پڑھنے سے معلوم ہو جائے گا کہ مدرسیت کی حقیقت کو اُس سے بہتر شاید ہی کسی نے سمجھا ہو، ہان یہ بالکل ممکن ہے کہ وہ اِن ہوائی قلعہ بندون کے نامون کا حافظ نہ ہو لیکن اس حقیقت سے کامل طور پر آگاہ ہے کہ ان کا فلسفہ لفظون کا طلسم ہے، البتہ یہ امر موجب حیرت ہے کہ یونانیون مین فلاطون اور سوفسطایہ سے ابھی وہ بالکل لاعلم معلوم ہوتا ہے۔

انہی تعلیقات مین ایک علمی مجلس کے قیام کا دستور العمل بھی شامل ہے۔ یہ ہفتہ دار صحبت کہنا چاہیے کہ برکلے ہی کے جوش و تحریک کا نتیجہ تھی، جو جنوری ۵ءمین قائم ہوئی، اسکو ایک طرح کی پرائیویٹ صحبت سمجھنا چاہیے، جس کے ممبر ۸-۱۰ سے زیادہ نہ تھے اور یہ غالباً اسی کے ہم مذاق رفقائے کالج رہے ہونگے، اس مجلس کا مقصد فلسفہ جدیدہ کے بعض مسائل پر بحث و گفتگو تھا۔ مجلس کی اہمیت اور اسکے بانیون کی رفعت ذہنی اور بلند خیالی کا اسکی اس ایک دفعہ سے اندازہ ہو سکتا ہے "کہ جب مجلس کے مقررہ موضوع پر اچھی طرح سے گفتگو ہولے، تو پھر ممبرون کو اختیار ہے کہ کسی اور شعبہ حکمت سے متعلق اپنے مخصوص اجتہادات نئے افکار یا ملاحظات مجلس کے روبرو پیش کرین"۔ اس صحبت مین بھی غالباً لاک ہی کے نظریات سب سے زیادہ زیر بحث رہتے ہون گے۔

اب ہم "تعلیقات" کے ایک اقتباس پر اس دور زندگی کو ختم کرتے ہین، جو ہمکو شروع ہی مین پانچوین یا چھٹے صفحہ پر ملتا ہے اور جو ہمارے مجتہد اعظم کی فکری زندگی کا دستور العمل (ماٹو) ہے، اور جس کے بغیر کسی شخص کو بھی اختراع و اجتہاد کا شرف نہین حاصل ہو سکتا۔ یہ اُسی فطرت کا ارتقاء ہے جس کے آثار ہمارے ٹرنٹی کالج کے فیلو کو اپنے اندر آٹھ ہی سال کے سن سے نظر آتے تھے اور جنکو یہ اپنے مزاج کی بے اعتمادی یا شکی پن سے تعبیر کرتا ہے۔ ساتھ ہی وہ پہلے ہی سے آگاہ ہے کہ اپنے اجتہادات کے اعلان کے بعد عصبیت و تقلید

کے غلامون کی بارگاہ سے اسکو کیا کیا القاب ملین گے، یہ لوگ کہین گے کہ "مین نوجوان ہون، مین نوخیز ہون۔ مین مدعی ہون۔ مین خود پسند ہون بہتر ہے سب کچھ صحیح۔ مین تمام اُن پر تحقیر اور تشنیع آمیز گالیون اور القاب کو نہایت صبر سے برداشت کرنے کی کوشش کرون گا، جو کسی انسان کا غیظ و غرور اختراع کر سکتا ہے۔ لیکن مین جانتا ہون کہ ایک بات کا مین کسی طرح بھی مجرم نہین ہون یعنی مین اپنے اعتقاد کو کسی بڑے آدمی کے دامن سے وابستہ نہین کرتا۔ مین تعصب و تقلید سے کوئی بات نہین کہتا۔ مین کسی خیال پر صرف اس لیے نہین اڑتا کہ وہ قدیم ہے۔ مسلم ہے اور رائج ہے، یا اسکے مطالعہ اور تحقیق پر مین نے بہت زیادہ وقت صرف کیا ہے۔"

ذہنی زندگی کا ماٹو

۲۔ عہد جہد و عمل

(۱۷۰۷ء تا ۱۷۳۴ء)

۱۷۰۷ء کی ۱۲ مارچ کو برکلے نے اپنی عمر کے ۲۲ سال پورے کر کے تیئسوین مین قدم رکھا اور پہلی ہی سہ ماہی کے لگ بھگ جون مین ایم اے اور فیلو ہوا جسکے ساتھ ہماری تقسیم کی رو سے اسکی زندگی کا پہلا باب بند ہوتا ہے۔ اور اب ہم اس دور مین داخل ہوتے ہین جسکو انسانی حیات کا حاصل سمجھنا چاہیے۔ اسی دور کے ابتدائی تین سالون کا کارنامہ ہمارے اس ٹرنیٹی کالج کے ایم اے اور فیلو کی فلسفیانہ عظمت کا ضامن ہے۔ یون تو یہ ایم اے ہونے سے چند دن قبل ہی ۱۷۰۷ء کے اوائل مین ٹرنیٹی کالج کے بی اے کے پردہ مین حساب و الجبرہ پر لاطینی زبان مین دو چھوٹے چھوٹے رسالہ لکھکر گم نام شائع کرا چکا تھا۔ اور اس طرح کہنا چاہیے کہ بائیس ہی برس کے سن مین مصنفین کی صف مین شامل ہو چکا تھا۔

لیکن حقیقت مین جس چیز نے برکلے کو برکلے بنایا اور جس کے بغیر ان لاطینی رسائل کا

کوئی نام بھی نہ جانتا، وہ سنہ ۹ اور سنہ ۱۰ کے تصنیفی کارنامے ہین جن کا مواد گریجویٹ ہونے کے بہت پہلے سے پک رہا تھا، اور تعلیقات مین منتشر طور پر یادداشتونکی صورت مین جمع تھا، ایم اے ہوتے ہی یہ ان تعلیقات کو مرتب و مدون کرنے کی ادھیڑبن مین لگ گیا ہوگا۔ اور غالباً سنہ ۸ مین یا اس سے بھی پہلے پرس مین دینے کی نیت سے مفصلاً ترتیب وار لکھنا شروع کردیا ہوگا۔ لیکن قطعیت کے ساتھ تدوین و تحریر کی مدت کے بارے مین کچھ نہین کہا جاسکتا۔

جدید نظریہ رویت

بہرکیف سنہ ۹ کے آغاز مین **جدید نظریہ رویت** کے عنوان سے اُسنے اپنے مکمل فلسفہ کا ایک رُخ دنیا کے سامنے پیش کردیا۔ اس مین خصوصیت کے ساتھ محسوسات بصر سے بحث ہے۔ اور یہ ثابت کیا گیا ہے کہ آنکھ سے بجز رنگ اور روشنی کے اور کسی چیز کا احساس نہین ہوتا۔ شکل و صورت امتداد و فاصلہ وغیرہ کو محسوسات بصر مین داخل کرنا غلطی ہے۔ یہ تحقیق اگرچہ برکلے کے اصلی فلسفہ کی صرف تمہید تھی۔ لیکن بجائے خود نفسیات حواس اور **مرئیات** (آپٹکس) کا ایک ایسا عظیم الشان اکتشاف تھا جس نے علم النفس اور علم المرایا کی تاریخ کا نیا دور شروع کردیا۔ اور برکلے کا نام تاریخ فلسفہ کے ساتھ تاریخ حکمیات (سائنس) کی بھی ایک غیر منفک کڑی بن گیا۔ اس کتاب نے اس قدر لوگونکی توجہ کو کھینچا کہ اسی سال دوسرا اڈیشن چھاپنا پڑا۔ اور مصنف کی اتنی ہمت بندھی کہ

مبادی

سنہ ۱۰ ہی مین، جبکہ اسکی عمر ۲۵ سال سے زیادہ نہ تھی، اپنا مکمل اور اصلی فلسفہ **مبادی علم انسانی** کے نام سے شائع کردیا۔ اس کا ماحصل اور نقطۂ مرکزی یہ ہے کہ انسان کے ذہن یا روح سے باہر ایک ذرہ کا بھی وجود نہین۔ مادہ فقط ایک بے معنی لفظ ہے۔ زمین اور آفتاب، چاند اور ستارے، دریا اور پہاڑ، باغ اور درختون کی ہستی

اور حقیقت اُن ذہنی احساسات کے ماسوا کچھ نہین جنکو غلط فہمی سے موجودات خارجی کا مثنیٰ یقین کیا جاتا ہے۔ جن چیزون کو ہم موجودات خارجی کے نام سے پکارتے ہین، وہ دراصل صرف ہمارے ذہنی ارتسامات ونقوش ہین، جنکو براہ راست ہر وقت ایک برتر روح (خدا) اپنے ید قدرت سے ہمارے ذہن پر منقش کرتی رہتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ محض نفس یا روح کا وجود ہے۔

مبادی کے ساتھ معاصرین کی بے اعتنائی

یہ فلسفہ کے حرم (مادہ) پر گولہ باری کی ایسی شدید گستاخانہ جرأت تھی جو اپنے پرستارون کے دل مین غضب کی آگ اور تحقیر ونفرت کے جذبہ کے علاوہ کچھ نہین پیدا کرسکتی تھی چنانچہ عوام کا تو کیا ذکر خود علماء کلام وفلسفہ کے حلقون مین اس ادعا کو دیوانے کی بڑسے زیادہ وقعت نہین دیگئی بلکہ شروع شروع مین تو اس آواز کی سماعت تک کانون کو گران تھی۔ اس کے علاوہ غالباً برکلے کی کم عمری اور معاصرانہ لاگ نے بھی ایسے مجتہدانہ اور انقلاب انگیز خیال کیجانب لوگون کو اعتنا کرنے سے باز رکھا ہوگا، کچھ بھی ہو جب اسکو ڈبلن وائرلینڈ مین کوئی داد نہ ملسکی تو وطن کی قدردانی سے مایوس ہوکر لندن کے بعض مشاہیر کو مبادی کا ایک ایک نسخہ بھیجا۔ یہان بھی بالعموم تو وہی سلوک[۱] ہوا لیکن پھر بھی اس کو بہت غنیمت جاننا چاہیے کہ یہان بعضون نے اس کو نہ صرف توجہ کے ساتھ پڑھنا روا رکھا، بلکہ اس قابل سمجھا کہ کوئی چوٹی کا شخص اس کا جواب دے، چنانچہ وہسٹن جو اس زمانہ مین بہ حیثیت ریاضیات کے پروفیسر کے سر اسحٰق نیوٹن کا کیمبرج مین جانشین تھا، اور برکلے سے غالباً چند ہی مہینے پہلے مرا، لکھتا ہے "کہ مسٹر برکلے نے ڈبلن مین سنہ مین اپنا یہ الہیاتی نظریہ شائع کیا کہ مادہ کوئی حقیقی شے نہین ہے"۔ اتنا ہی نہین

---

[۱] تصنیفات کے ذیل مین مبادی کے ذکر مین برسیول کا خط پڑھو

بلکہ یہ کہ اسکی حقیقت کا عام اعتقاد اگر مضحکہ خیز نہین تو بے بنیاد تو قطعاً ہے۔ موصوف نے عنایت سے ڈاکٹر کلارک اور مجکو اس کا ایک ایک نسخہ بھیجا۔ جب ہم دونون اس کو پڑھ چکے تو مین ڈاکٹر کلارک کے پاس گیا اور اس پر گفتگو کر کے یہ کہا، کہ مین (الٰہیات پر عبور نہ رکھنے کی وجہ سے) مسٹر برکلے کے استدلال کے دقیق مقدمات کا جواب نہین دیسکتا، گو کہ مین اس کے (مہمل) نتیجہ کو نہین تسلیم کرتا۔ لہذا میری خواہش ہے کہ آپ جوان دقائق کے تہ رس ہین اور مسٹر برکلے کے نتیجہ سے متفق نہین معلوم ہوتے، جواب لکھین۔ اس سے ڈاکٹر کلارک نے انکار کیا[1]"

برکلے کی ذات مین مذہب و فلسفہ کا دوش بدوش اجتماع

بالعموم لوگون کے دلون مین یہ بات جمی ہوئی ہے کہ فلسفہ اور مذہب مین قدیم سے ان بن ہے اور ایک کو دوسرے سے وہی بیر ہے، جو آگ کو پانی سے ہے، اسی کا اثر ہے کہ فلسفہ اور فلسفی کے لفظ مین مذہب سے بیزاری اور بیگانگی کا مفہوم التزاماً داخل ہو گیا ہے، لیکن اگر تاریخ فلسفہ کو سامنے رکھکر استقصا کیا جائے تو اغلباً ایسی مثالین بہت زیادہ نکلین گی جنمین فلسفہ اور مذہب دوش بدوش رہا ہے۔ برکلے بھی اسی غالب تعداد کا ایک نمایان رکن ہے۔ وہ اس حقیقت کا قائل ہے کہ اگر فکری رفعت و مسرت کا مبدا حکمت و فلسفہ ہے تو اخلاقی اور اجتماعی سعادت کا سرچشمہ مذہب و تدین[2] ہے، چنانچہ جہان اس کا دماغ حکیمانہ افکار سے لبریز ہے، وہان اس کا ہاتھ انجیل سے مشغول ہے۔ اسکی شخصیت کلیسا کے ممبر پر، نظریہ جدید، و مبادی کے صفحات سے اتنی مختلف نظر آتی ہے کہ یہ باور کرنا دشوار ہو جاتا ہے کہ یہ وہی برکلے ہے۔ اسکے وعظون کی بنیاد تمام تر انجیل کی آیات پر ہوتی ہی

---

[1] یہ پوری عبارت فریزر نے یادگار کلارک، مصنفہ وسٹن کے حوالہ سے نقل کی ہی۔ سیموئل کلارک اپنے زمانہ کا نہایت نامور عالم فلسفی متکلم اور ریاضی دان ہو۔ برکلے نے خود مبادی مین ایک جگہ اس کی جانب اشارہ کیا ہے۔

[2] اطاعت غیر متقادمانہ اور مقالہ بنام حکام وغیرہ پڑھو۔

اسکی تلقینات کتاب مقدس کے اقتباسات سے پُر اور مذہبی رنگ مین ڈوبی ہوئی ہوتی ہین۔ ہم خوف طوالت سے یہان کوئی حصہ نہین نقل کر سکتے۔ لیکن انگریزی دانون کیلیے ان وعظون کا پڑھنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔

تدریسی اور کلیسائی خدمات | اتفاق کی خوبی دیکھیے کہ زندگی کے یہ دونون پہلو خارجی واقعات مین طابق النعل بالنعل ہین۔ نظریہ جدید کے نکلنے سے کچھ ہی قبل اس کا مصنف یکم فروری ۱۹ء کو اپنے ہی کالج کے کلیسا کا ڈیکن مقرر ہو چکا ہے۔ اس مذہبی عہدہ کا کام طلبائے کالج کو وعظ و تلقین تھا۔ باقاعدہ اس فرض پر مامور ہونے سے پہلے بھی یہ اس خدمت کو انجام دیتا ہوگا۔ چنانچہ جو وعظ اسکے فریزر نے جمع کیے ہین ان مین سب سے پہلا جنوری ۸ء کا ہے اور غالباً اس کے ذاتی ہی شغف و میلان مذہبی کو دیکھکر اس کو مناصب دینیہ کی یہ ابتدائی عزت دی گئی ہوگی جہان سے یہ بڑھتے بڑھتے آخر کار بشپ کے اعلےٰ منصب پر فائز ہوا۔ پھر ۱۰ء مین سب لکچرر نامزد ہوا۔ جو تدریسی عہدہ تھا، اور ساتھ ہی ساتھ اسی سال نومبر مین جونیر ڈین کا رتبہ حاصل ہوا جو ڈیکن سے بلند ہے۔ دو سال کے بعد ۱۲ء کے نومبر مین یونانی زبان کا جونیر لکچرر مقرر ہوا۔ جو اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ یونانی کا اچھا خاصا ماہر تھا۔ لاطینی پر تو اس کو اتنا عبور تھا کہ اس مین ایک سے زائد کتابین لکھین۔ اُسنے ان قدیم زبانون کو اُس طرح نہین پڑھا جس طرح ہمارے کالجون مین طلبہ عربی فارسی وغیرہ زبان ثانی پڑھتے ہین جس سے بجز امتحان پاس کرنے کے اور کوئی کام نہین لے سکتے۔ ان تمام تدریسی اور کلیسائی خدمت سے فریزر کے بیان کے مطابق تقریباً ۴۰ پاونڈ سال کی آمدنی تھی جو موجودہ سکہ کی رو سے ڈیڑھ سو پاونڈ کے لگ بھگ ہوتی ہے۔

غرض ایم اے ہونے کے بعد سے ۱۳ء کے اوائل تک تقریباً چھ سال کا زمانہ

ان تدریسی اور کلیسائی فرائض منصبی کی انجام دہی اور مطالعہ و تصنیف کے خالص علمی مشاغل مین بسر ہوا۔ اس مدت کو اسکی خاموش اور بے خلل عالمانہ زندگی کا عہد سمجھنا چاہیے جو پھر سولہ برس کے بعد وہائٹ ہال مین جاکر نصب ہوا۔ فریزر کی تحقیقات کے بموجب اسی عرصہ مین سنہ ۱۲ مین چند دن کے لیے تبدیل آب و ہوا اور بعض دوسرے اسباب سے یہ انگلستان گیا جسکی بابت ہمکو کچھ اور تفصیلی حال نہین معلوم۔ یہ پہلا موقع تھا کہ اس نے آئرلینڈ سے باہر قدم نکالا۔

اطاعت غیر مقاومانہ پر وعظ

سنہ ۱۱ مین جونیر ڈین کی حیثیت سے اس نے کالج کے کلیسا مین غیر مقاومانہ اطاعت پر تین وعظ کہے تھے، جنکی بنیاد انجیل کی اِن آیات پر ہے کہ "جو آدمی طاقت کی مقاومت کرتا ہے وہ خدا کے حکم کی مقاومت کرتا ہے" اور "تو فسق و فجور کا مرتکب نہ ہونا، تو جھوٹی قسم نہ کھانا، تو اعلےٰ طاقت کی مقاومت نہ کرنا"۔ ان آیات سے عیسائی وہی کام لیتے ہین، جو مسلمان اولی الامر منکم سے، اگرچہ سنہ ۱۶۸۸ کے انقلاب کے بعد سے انگلستان مین شاہی اقتدار اور شخصیت کا کہنا چاہیے خاتمہ ہوچکا تھا، لیکن ٹوری اور وہگز نام سے جو دو جماعتین پیدا ہوگئی تھین جنکو ہم علی الترتیب شاہ پسند اور آئین پسند کہہ سکتے ہین۔ اور وہ کسی نہ کسی صورت مین باقی چلی آتی تھین، اور ابتک قائم ہین۔ ان مین سے کبھی ایک برسر اقتدار ہوجاتی تھی اور کبھی دوسری۔ سنہ ۱۱ مین ملکہ اینی کی حکومت کا آخر زمانہ تھا، اور شاہ پسندون کا دور دورہ تھا۔ لازماً ان وعظون سے یہ افواہ پھیل گئی کہ برکلے اس جماعت کا حامی اور طرفدار ہے، اسی افواہ کی تردید کے لیے سنہ ۱۲ مین اسنے ان تینون خطبات کو ایک چھوٹے سے رسالہ کی شکل مین شائع کردیا۔ لیکن جو خیال دلون مین جم گیا تھا اس کا نکلنا آسان نہ تھا، چنانچہ اسکی بدولت، جیسا کہ آگے چلکر معلوم ہوگا، اس کو تھوڑا سا نقصان بھی

اٹھانا پڑا۔ آجکل جبکہ شخصیت اور استبداد کے خلاف بات بات پر علم بغاوت بلند کردینا حریت و آزادی کا شعار خیال کیا جاتا ہے، ان خطبات کا پڑھنا حیرت و دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ اپنے قارئین کے استعجاب کے لیے اس رسالہ کے "تعارف" کی چند سطرین ہم یہان اقتباس کیے دیتے ہین۔

"یہ امر کہ کسی سیاسی طاقت کی علی الاطلاق غیر مقادمانہ اطاعت نہین جائز ہے، بلکہ کسی حکومت کی فرمانبرداری سوسائٹی کی عام فلاح و کے ساتھ مشروط و محدود ہونی چاہیے اور اسی لیے جب عامہ خلق کی بہبود کے لیے علانیہ طور پر ضرورت محسوس ہو، تو رعایا جائز طور پر حکمران قوت کے خلاف مقاومت کرسکتی ہے، اتنا ہی نہین بلکہ ایسا کرنا ان پر واجب ہے کیونکہ رفاہ عام کی ترقی تمام لوگون کا ناگزیر فریضہ ہے، یہ اور اس قسم کے خیالات جنکو مین بنی نوع انسان کے لیے تباہ کن اور عقل سلیم کے قطعاً مخالف خیال کیے بغیر نہین رہ سکتا، گذشتہ چند سالون سے ملک کے قابل و تعلیم یافتہ گروہ کی جانب سے نہایت مستعدی کے ساتھ پھیلائے جا رہے ہین اور انتہائی فوائد کی روشنی مین پیش کیے جاتے ہین، لہذا یہ ضروری معلوم ہوا کہ یونیورسٹی کے نوجوانون کو ان کے خلاف مسلح کردیا جائے اور اس بات کا اہتمام رکھا جائے کہ وہ جب دنیا مین داخل ہون تو صحیح اور عمدہ اصول کی رہنمائی مین داخل ہون۔ میرا یہ منشا نہین کہ وہ اندھے پن سے کسی ایک خاص گروہ کے ساتھ متعصب ہو جائین، بلکہ صرف یہ کہ شروع ہی سے وہ اپنے فرض اور اس کے روشن اور عقلی دلائل سے آشنا کر کے ایسے اعمال کے لیے مستعد و مضبوط بنا دیے جائین جن سے وہ پورے عیسائی اور اطاعت شعار رعایا معلوم ہون۔"

اس مذہبی یا سیاسی عقیدہ کے خطا و صواب سے بحث کرنا ہمارے موضوع سے

خارج ہے لیکن اتنا بغیر کہے نہین رہ سکتے کہ استدلالی حیثیت سے یہ خطبات نظریہ جدید اور مبادی کے مصنف کی شان سے بہت پست اور کم رتبہ ہین - ان چند بندون کو چھوڑ کر جن مین ضمناً اس نے اپنے فلسفہ اخلاق کا ذکر کیا ہے اور جو ایک طرح کی مذہبی افادیت ہے - جس سے ہم کسی دوسرے موقع پر تفصیلاً بحث کرین گے باقی سارا رسالہ سقیم اور مغالطہ آمیز دلائل سے بھرا ہے، اسی کا یہ نتیجہ ہوا ہے کہ آخر مین اعتراضات کا جواب دیتے ہوے کہنا چاہیے کہ اضطراراً سپر افگندہ ہو جانا پڑا ہے -

سفر و سیاحت | ۱۳ سنہ سے لیکر ۳۴ سنہ تک بیس سال سے زیادہ کا زمانہ وطن سے باہر انگلستان، فرانس، اٹلی، اور جزیرہ رہوڈ وغیرہ کی سیاحی مین بسر ہوا - اس مدت مین کل ڈھائی تین سال کے لیے بیچ مین برکلے آئرلینڈ گیا، باقی ساری مدت تھوڑے تھوڑے وقفون کے ساتھ سفر مین گذری - غالباً فروری یا مارچ ۱۳ سنہ مین یہ لندن پہنچگیا - یہان آنے کے متعدد محرکات قیاس کیے جاتے ہین، مثلاً علمی حوصلہ مندیان، سیر و سفر کا شوق، اصلاح صحت وغیرہ لیکن حقیقت یہ ہے کہ جب آدمی کوئی نمایان اور ممتاز کام کرتا ہے تو قدرتاً اس کو خواہش پیدا ہوتی ہے کہ باہر نکلے اور لوگون سے مل جل کر دیکھے کہ اسکی نسبت کیا خیالات رکھتے ہین - اس سے کیونکر پیش آتے ہین - اس کے کارنامون کی کیا وقعت ہے - یہ ایک ایسی فطری خواہش ہے جس سے زاہد و صوفی، حکیم و فلسفی کوئی خالی نہین ہو سکتا - البتہ اکثر یہ تحریک اتنی مخفی ہوتی ہے کہ آدمی کو خود شعور نہین ہوتا - ٹرینٹی کالج ڈبلن کی چار دیواری اس جذبہ کی تسکین بخشی کے لیے اب بہت تنگ تھی - مصنف مبادی کی حوصلہ مندانہ آرزوٴن کے لیے وسیع تر میدان درکار تھا - لندن ہر قسم کے ارباب کمال اور زندگی کی جولانیون کا مرکز تھا - بس اصل مین یہی پنہان لیکن قوی محرک تھا، جو لندن کھینچ لایا - باقی صحت وغیرہ زیادہ سے

زیادہ اس اصل محرک کے تائیدی اسباب قرار دیے جا سکتے ہین۔

لندن مین شاہیر سے ملاقاتین | چنانچہ لندن پہنچتے ہی وہ تمام شاہیر سے ملنے جلنے مین مصروف نظر آتا ہے، جناتھن سوفٹ جسکی کتاب گلیورس ٹراول سے اسکول کا ہر لڑکا واقف ہی سیاسی اور علمی دونون حلقون مین ایک بارسوخ شخص تھا، اور برکلے کو ٹرینٹی کالج ہی کے زمانہ سے بخوبی جانتا ہوگا۔ اس نے غالباً سب سے پہلے اس کو لارڈ برکلے آف اسٹرٹین سے اس کے عزیز کی حیثیت سے ملایا۔ پھر اور وزرا و امرا سے اس کا تذکرہ کیا۔ اسکی کتابین انکو ہدیتہً دین لارڈ برکلے نے اپنے اس قابل صد نازش عزیز کو بشپ اٹربری سے ملایا۔ جو خود نامور اور ممتاز عالم تھا۔ اور اس ڈبلن کے فلسفی کا پہلے ہی سے مشتاق تھا۔ جب ہمارا برکلے اُٹھکر چلا آیا، تو لارڈ برکلے نے بشپ سے پوچھا، کہ آپ نے میرے اس عزیز کو اپنی توقعات کے مطابق پایا۔ اس نے نہایت حیرت سے اپنے ہاتھ اُٹھاکر کہا "کہ مین جب تک اس شریف انسان سے نہین ملا تھا، اس قدر عقل، اسقدر علم، اسقدر معصومیت، اور اس قدر تواضع کو صرف فرشتون کا حصہ خیال کیا کرتا تھا"، اسی زمانہ مین یہ مشہور شاعر پوپ سے ملا، اڈیسن سے بھی ملاقات کی جسکی شاعرانہ اور ادبی شہرت کا شباب تھا، اڈیسن ہی کے اشارہ سے برکلے اور سیمول کلارک (جس کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہین) کے مابین مباحثہ کی ایک صحبت قرار پائی جس کا نتیجہ کہا جاتا ہے، برکلے کی اس شکایت سے زیادہ کچھ نہ نکلا کہ "میرا حریف اگرچہ میرے دلائل کا جواب نہ دے سکا، لیکن انصاف و بے تعصبی کی اتنی جرأت نہ رکھتا تھا کہ اپنی تسکین یا شکست کا اعتراف کر لیتا"۔ اس قسم کی مناظرانہ گفتگو کو علمی جوش اور امنگ کا ایک تماشہ سمجھنا چاہیے۔ ورنہ بحث و مباحثہ سے کہین لوگون کے عقائد و اذعانات بدلا کرتے ہین۔

آزاد خیالون کے خلاف گارجین مین مضامین | جس طرح ہمارے ملک مین جدید تعلیم و خیالات کے

اثر سے ایک گروہ پیدا ہوگیا ہے جو روشن خیال یا آزاد خیال کے لقب سے فخر اندوز ہے، اور جسکے نزدیک مذہبی دعاوی کی حقیقت ایک فسانۂ کہن یا عہد جہالت و توحش کی یادگار سے زیادہ نہین۔ اسیطرح علم و حکمت کی نئی نئی تحقیقات و انکشافات نے بعینہٖ اسی نوعیت کی ایک جماعت انگلستان مین پیدا کردی تھی، جو وحی و الہام، حشر و نشر، روح و خدا وغیرہ کے اعتقادات کو محض حدیث خرافات جانتے تھے اور رسائل و اخبارات مین انکی ہنسی اُڑاتے تھے۔ ان لوگون نے بھی اپنے لیے **آزاد خیال** کا نام اختیار کیا تھا۔ لندن مین ان کا نہایت زور شور تھا، برکلے کی دینی حمیت وغیرت بھلا اسکی کب روادار ہوسکتی تھی۔ اتفاق سے اسی ۱۳ سنہ مین سر رچرڈ اسٹیل نے ایک نیا روزانہ پرچہ **گارجین** کے نام سے جاری کیا۔ ہمارے پرجوش مذہبی فیلسوف نے ان آزاد خیالون کے خلاف اس مین مضامین کا ایک سلسلہ شروع کردیا، جو کئی مہینے تک جاری رہا، سب سے پہلا مضمون کولنس انیتھونی کی تردید مین ہی جو اس طائفہ کا سرگروہ اور اہیابی عقیدہ کا ایک مناقشہ پسند مصنف تھا۔ ازاد خیالی انسانی حریت، وغیرہ کے عنوان سے متعدد کتابین لکھی ہین۔ لاک سے اسکے اتنے تعلقات تھے، کہ مرتے وقت اپنی کچھ جائداد اسکے لیے چھوڑ گیا، برکلے کے یہ تمام مضامین، جنکی تعداد ۱۴ ہے، تمثیلی استدلالات پر مبنی ہین۔ خطابیات اور انشاپردازی کا بھی کافی چٹخارہ ہے، بہ حیثیت مجموعی برکلے کی جانب ان مضامین کی نسبت سے اسکی وقعت مین کچھ اضافہ نہین ہوتا، کہا جاتا ہی کہ ان مضامین کا وہ معاوضہ بھی لیتا تھا، جو فی مضمون ایک گنی تھا، کوئی مضمون تین چار صفحات سے زیادہ کا نہین ہے، ہمارے ملک کے صحائف نگارون کو اس مثال سے ہمت حاصل کرنی چاہیے۔

مکالمات ہائلس کی اشاعت | لندن کے اسی زمانہ قیام مین برکلے نے **مکالمات مابین**

ہائلس وفلونس کے نام سے تین مکالمون کا ایک مجموعہ شائع کیا۔ یہ مبادی کے فلسفہ وخیالات کی زیادہ عام فہم تعبیر تھی، تاکہ زیادہ وسعت سے انکی اشاعت ہو، چنانچہ نظریہ رویت ومبادی دونون سے زیادہ انکو مقبولیت حاصل ہوئی، فریزر نے اسپر جو دیباچہ لکھاہے اس کا پہلا جملہ یہ ہے کہ "یہ کارنامہ انگریزی کے لٹریچر الہیات کا گوہر درخشان ہے، اسکی تیاری وترتیب مین غالباً برکلے ۱۲ء مین یعنی لندن آنے سے پہلے ہی مصروف تھا۔ بس یہ آخری کتاب ہے جس کے بعد کہنا چاہیے کہ پھر قریباً ۱۲ سال کے لیے اسکی تصنیفی زندگی پیچھے پڑھ گئی۔

فرانس واٹلی اسی ۱۳ء کے نومبر مین لندن کے دربار کی جانب سے موردنٹ ارل آف پیٹربورڈ سسلی کا سفیر مقرر ہوا۔ انگلستان کے عمائد وامرا کا یہ دستور ہے کہ وہ اپنے لیے ایک مخصوص پادری رکھتے ہین جو انکو اور انکے گھر والون کو گرجا کراتا ہے اور مذہبی فرائض انجام دیتا ہے۔ اس پادری کو چیپلین کہتے ہین۔ سوفٹ کی سفارش سے موردنٹ نے ہمارے برکلے کو اپنا چیپلین، اور سکریٹری بنا کر ہمراہ لیا۔ یہ قافلہ لندن سے سیدھا پیرس پہنچا، جہان سے ۲۵ نومبر کو برکلے اپنے کلکنی اور ٹرنٹی کالج کے پرانے یار ٹامس پرائر (برکلے کے سب سے زیادہ خطوط اسی کے نام ملے ہین جن مین غایت محبت وبے تکلفی سے اس کو ڈیر ٹام سے مخاطب کرتا ہے) کو سب سے پہلے خط مین لکھتا ہے کہ "جب سے مین یہان آیا ہون، چرچ، خانقاہون، شاہی محلات، کالجون وغیرہ کے دیکھنے مین منہمک ہون۔ یہ عمارتین اس شہر مین نہایت کثیر التعداد اور شاندار ہین۔ انکی عظمت وخوبی یقین سے باہر ہے۔" اسی خط مین لکھاہے کہ "کل فادر میلبرانکا سے ملکر بعض مسائل پر گفتگو کا ارادہ ہے"، لیکن پھر غالباً مل نہین سکا۔ یہان سے تقریباً ایک ماہ کے قیام کے بعد اٹلی کا رخ کیا اور کوہ آلپس کی

دشوار گذار راہ اختیار کی۔طبیعت مین شوخی وظرافت کافی موجود ہے، خطوط مین واردات سفر نہایت دلچسپ انداز سے بیان کیے ہین۔اٹلی مین داخل ہو کر شہر ٹیورن سے ۶ جنوری ۱۷۱۴ء کو پھر ڈیر ٹام کو لکھتا ہے "راہ بھر مین بس کل چار بار گھوڑے پر سے گر کر آخر صحیح وسلامت پہنچ گیا ہون، جس سے اس کے علاوہ کچھ نقصان نہین ہوا کہ تلوار، گھڑی اور ناس کی ڈبیا ٹوٹ گئی۔راہ کی ہیبت وخطرات بیان کرتے کرتے لکھتا ہے "کہ اب مین ہوا، موسم، خشکی و دریا پالا اور برف سے مقابلہ کرنے کے لیے مضبوط ہو گیا ہون" لیکن آگے چلکر لکھتا ہے کہ "میری نصیحت ہی کہ احباب سسلی جاتے ہوئے کبھی الپس کی راہ نہ اختیار کرین"۔

سال بھر کے اندر پھر لندن واپس — اگست ۱۷۱۴ء مین دفعۃً ملکہ اینی کا انتقال ہو گیا۔جارج نے تخت نشین ہوتے ہی ٹوری جماعت کے تمام وزرا و ارکان کو جو اسکی تخت نشینی کے خلاف تھے ایک ایک کرکے نکال دیا۔اور اسی عتاب کی لپیٹ مین لارڈ مورڈنٹ بھی آ گیا۔اور پورا سال بھی ہونے پایا تھا کہ برکلے کو اپنے دلچسپ سفر سے اگست ہی مین لندن واپس آنا پڑا۔لیکن اس نے دس مہینے کی مدت مین فرانس کے علاوہ جنوا، لگ ہارن وغیرہ اٹلی کے بہت سے مشہور مقامات کی سیر کر لی۔

کہا جاتا ہے کہ اسی زمانہ مین برکلے کے ایک لائق شاگرد مولی نیوکس نے جو اب شہزادہ ویلس کے سکرٹری کے عہدہ پر فائز تھا، اپنے فلسفی استاد کو شہزادہ اور شہزادی سے ملا کر یہ کوشش کی کہ اسکو آئرلینڈ مین کوئی معقول کلیسائی منصب ملجائے، چنانچہ شہزادی نے آئرلینڈ کے لارڈ جسٹس گالوے سے سفارش بھی کی۔لیکن گالوے کے کانون مین اطاعت غیر متقاومانہ کے وعظون کی افواہ پڑ چکی تھی جسکی وجہ سے یہ برکلے کو شتبہ نظر سے دیکھتا تھا، اور ٹوریون کا حامی سمجھتا تھا، مول نیوکس نے اس شبہہ کو دور کرنے کی بھی کوشش کی مگر کچھ نتیجہ نہین

نکل سکا۔

۱۷۱۵ء مین فرانس و اٹلی کا سفر

ان چند مہینون کی سیر سے برکلے کے شوق سیاحت کی تسکین تو کیا ہوسکتی تھی بلکہ زندگی کے تازہ تجربات اور نئے نئے مشاہدات نے اس خواہش کو اور تیز کردیا ہوگا۔ اتفاق یہ کہ اگلے ہی سال اِس کے لیے ایک اور سامان پیدا ہوگیا۔ کلوگھر کا بشپ ڈاکٹر ایشے اپنے لڑکے جارج ایشے کو بری یورپ کی سیاحی کے لیے بھیج رہا تھا۔ برکلے سے خواہش کی بہ حیثیت ٹیوٹر کے اسکا ہمراہی قبول کرے، اکی یہ ۱۷۱۵ء سے لیکر ۱۷۲۰ء تک تقریباً پانچ سال باہر رہا، اور غالباً یورپ کے اکثر مقامات کی سیر کی ہوگی، لیکن ہمارے پاس فرانس اور اٹلی سے آگے بڑھنے کی کوئی قطعی شہادت موجود نہین ہے۔

۱۷۱۵ء کی ۱۳ اکتوبر کو پیرس مین میلے برانکا مرا۔ اسکی موت کے سبب قریب کی نسبت اسٹاک نے برکلے کی سوانح عمری مین ایک عجیب قصّہ لکھا ہے جس کا ماحصل یہ ہی کہ برکلے اس سے ملنے گیا۔ یہ پھیپھڑے کے مرض مین مبتلا تھا، اور بیٹھا ہوا کچھ دوا پکا رہا تھا۔ باتین ہوتے ہوتے برکلے کے نظریہ پر گفتگو چھڑی۔ مباحثہ کی گرماگرمی مین بوڑھے فلسفی نے اپنی آواز اتنی بلند کردی اور اس قدر جوش سے بھر گیا کہ اسکی بیماری ترقی کرگئی جسکی بدولت چند ہی روز مین مر گیا۔

روزنامچہ سیاحت

۱۷۱۶ء تو غالباً فرانس ہی مین ختم ہوا۔ ۱۷۱۶ء و ۱۷۱۹ء مین ہمکو بالکل نہین معلوم کہ وہ کہان رہا اور کیا کرتا رہا۔ باقی ۱۷۱۷ء اور ۱۷۱۸ء کا اکثر حصّہ یقیناً اٹلی ہی مین بسر ہوا۔ یہان یہ اپنے واردات کا روزنامچہ نہایت اہتمام اور تفصیل سے قلم بند کرتا رہا لیکن افسوس ہی کہ اس مین سے باوحوادث نے، کہنا چاہیے، صرف چند اوراق ہمارے لیے چھوڑے ہین لیکن، ع

قیاس کن زگلستان من بہار مرا

ہم انھی باقی ماندہ اوراق سے بہت کچھ نتیجہ نکال سکتے ہین، اس روزنامچہ کی سب سے پہلی

تاریخ، جنوری ۱۸۸۳ء ہی، اور سب سے اخیری ۱۳ اپریل ۱۸۸۳ء۔ باقی بیچ مین رہنے مہینون کے ہین
کل تقریباً ۸۰ صفحات ہین۔

نظر کی ہمہ گیری

ان کے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے، کہ لکھنے والے نے اٹلی کا کونہ کونہ چھان ڈالا ہے
عام قاعدہ ہے، کہ سیر و سفر مین ہر آدمی کی نگاہ اپنے مخصوص مذاق کی چیزون پر پڑتی ہی۔ لیکن
ہمارے سیّاح کی نظر اس قدر ہمہ گیر ہے کہ کسی صنف و مذاق کی قابل لحاظ چیز اسکی توجہ سے
محروم نہین رہتی جس جگہ اس کا گذر ہوتا ہے پورا جغرافیہ لکھدیتا ہے۔ حدود۔ رقبہ، آبادی
پہاڑ، دریا۔ پیداوار، تجارت، سطح کی بلندی و پستی، سمندر سے فاصلہ وغیرہ، ہر چیز کو اس کا بیان
محیط ہوتا ہے۔ قدیم و جدید عمارات، تصاویر، مجسمات وغیرہ کو ناقدانہ نگاہ سے دیکھتا ہے، انکے
حسن و قبح کو واقف کار فن کی طرح بیان کرتا ہے، تاریخی یادگارین یا مقامات جب سامنے
آتے ہین تو وہ انکے متعلق دلچسپ تاریخی حوالے دیتا جاتا ہے۔ نیپلس کے حالات مین وہان کا
سارا انتظام حکومت درج کردیتا ہے۔

قومی عوائد و مراسم لوگون کے عادات و خصائل کے مطالعہ کے لیے خطرات تک کی
نہین پرواہ کرتا۔ جزیرہ انیرم کے حالات کے ذیل مین پوپ کے خط مین لکھتا ہی کہ اس دلکش
جزیرہ کے باشندے، چونکہ دولت و ثروت سے خالی ہین، لہذا ان برائیون اور حماقتون سے
بھی بری ہین جو اس کا لازمہ ہین، اور اگر یہ لوگ انتقام جوئی سے بھی اسی قدر بیگانہ ہوتے
جتنا مال و متاع کے حرص و حوصلہ سے ہین تو عہد زرین کے شاعرانہ تخیل کی تصدیق ہوجاتی
لیکن ذرا ذرا سی بات پر قتل و خونریزی کی قبیح عادت انکے لطف و مسرت کا ایک ناپاک
جز بن گئی ہے جسکی ایک مثال ہمارے یہان پہنچنے کی دوسری ہی رات پیش آئی یعنی
ایک ۱۸ سال کا نوخیز ہمارے دروازہ ہی پر مار ڈالا گیا۔ لیکن چونکہ ہمکو اپنے کام سے کام

تھا، اسلیے ان خطرناک لوگون مین صحیح وسلامت زندہ رہے"

پہاڑ، دریا، سبزہ زار وغیرہ قدرتی مناظر کے ساتھ حد سے زیادہ دلچسپی ہے یہی خط مذکورہ بالا ٹکڑے کے علاوہ، باقی تمام تر انہی چیزون سے پر ہے، جنکو نہایت مزے لیلے کر بیان کیا ہے۔

ایک اور خط مین تین صفحے سے زیادہ کوہ ویسوویس کی آتش فشانی کے فرو ہونے کے بعد خود پہاڑ پر جاکر جہان نہایت دقت سے پہنچ سکا ہے ایک ایک چیز کو دیکھا اور نہایت خوبی سے بیان کیا ہے۔

کوئی عجیب بات سن پاتا ہے تو اسکی تحقیق کے پیچھے پڑ جاتا ہے۔ جنوب اٹلی مین جب سیر کر رہا تھا، تو معلوم ہوا کہ یہان بعض مقامات خصوصاً ٹرینٹو مین ایک بہت بڑی مکڑی ہوتی ہے جس کے کاٹنے سے آدمی اکثر مر جاتا ہے۔ اس کا علاج گانا بیان کیا جاتا ہے، جسکے اثر سے آدمی گھنٹون ناچتا رہتا ہے، اور کبھی ناچتے ناچتے مر بھی جاتا ہے۔ ہمارے متجسس مزاج سیّاح نے کئی جگہ اپنے روزنامچہ مین اس کا ذکر کیا ہے، لوگون سے اسکے متعلق استفسارات کیے، خود ایک آدھ بار یہ عجیب وغریب ناچ دیکھا ہے۔ اور جو شواہد جمع کیے ہین ان سے اس کا میلان اسکی تصدیق کی جانب معلوم ہوتا ہے۔

ستمبر سنہ ۱۴ء مین، جب یہ اٹلی کی سیر مین مشغول تھا، اپنے کالج مین جونیر فیلو سے سینیر فیلو منتخب ہوا۔ یہ بات یاد رکھنی چاہیے، کہ ٹرینٹی کالج سے اس کا تعلق منقطع نہین ہوا تھا، بلکہ سنہ ۱۳ء سے لیکر جب یہ کالج سے نکلا سنہ ۲۱ء تک جب یہ واپس گیا برابر رخصت پر تھا جسکی وقتاً فوقتاً تجدید ہوتی رہی۔ اب ہم اس روزنامچہ کی سب سے پہلی تاریخ کی چندون سطرون کے اقتباس پر بّری یورپ کے ایام سفر کو ختم کرتے ہین۔ اس تاریخ یعنی ۷ جنوری کو وہ ویٹی کان[1] کے مشہور

[1] روم کے ایک مشہور اور شاندار سلسلۂ عمارات کا نام ہے جس مین پوپ کا محل، عجائب خانہ، لائبریری، کلیسا وغیرہ شامل ہین۔

کتبخانہ کے دیکھنے مین مصروف رہا۔ اس اقتباس سے ہمارے اوپر کے بیانات کی ایک حد تک تصدیق ہوگی کہ اسکی ہمہ گیر نظر صرف نادر کتابون یا اپنے خاص مذاق کی کتابون کی دیکھ بھال تک نہین محدود ہے۔ بلکہ ہر شی کے لیے جوہر شناس نگاہ رکھتا ہے۔

ڈیکان کی لائبریری کی سیر

"آج صبح مین نے وٹیکان مین ایک گیلری کو قدمون سے ناپا، جو ۴۸۰۰ قدم لمبی نکلی۔ ہم نے اس قصر کا مشہور کتبخانہ دیکھا۔ اس مین قلمی اور مطبوعہ سب ملاکر بہتر[۷۲] ہزار کتابین ہین، یہ اپنی قسم کی بے نظیر عمارت ہے، جو تناسب کے لحاظ سے نہایت خوبصورت اور شاندار ہے اور اسکی تصاویر بہترین ہاتھون کی دستکاری ہین۔ اسکی شکل یہ ہے ┬، سب سے بڑا لمبان قریباً ۸۰۰ فٹ کا ہے، تمام کتابین ڈسکون یا شکنجون مین چنی ہوئی ہین، جو دیوار سے لگاکر کھڑے کردیے گئے ہین۔ یہ تمام ڈسک بلندی مین برابر اور اتنے نیچے ہین کہ سب سے اوپر کی کتاب بھی بلاکسی زحمت کے ملسکتی ہے، ہمنے ورجل[۱] کا ایک قلمی نسخہ دیکھا جو چودہ سوسال سے زیادہ قدیم ہے۔ اس کے شروع انیڈ کی چار متنازع فیہ نظمین نہین تھین۔ ایک اور اس سے بھی پرانا نسخہ ہمکو دکھلایا گیا۔ لیکن وہ ناقص تھا، یہ دونون نسخے نہایت جلی اور گنجان خط مین لکھے تھے، پہلے مین اوقاف تھے، دوسرے مین مطلق نہین۔ دونون تصویرون سے مزین تھے لیکن پہلے کی تصویرین دوسرے سے بہت زیادہ وحشیانہ نہین، جسکی بناپر خیال کیا جاتا کہ یہ (دوسرا) کم پرانا ہے۔ ایک نسخہ ٹرنس[۲] کا بھی دیکھا، جس کے خصوصیات سے ہمنے فیصلہ کیا، کہ یہ بھی اتنا ہی پرانا ہے۔ ایک نسخہ نہایت قدیم زمانہ کے سپٹواجنٹ[۳] کا دیکھا ....
ہنری ہشتم کے (انابولین کے نام) عاشقانہ خطوط دیکھے۔ اور اس کی وہ کتاب

---

[۱] رومہ کا ایک نامور شاعر جس نے ہومر کے الیاذہ کے نمونہ پر انیڈ کی رزمیہ مثنوی لکھی [۲] ڈرامانویس شاعر کا نام ہے۔
[۳] یہ لفظ لاطینی سے ماخوذ ہے جسکے معنی ستر کے ہین، جو عہد عتیق کے اس یونانی ترجمہ کا نام پڑگیاہی جس کے متعلق کہاجاتا ہے کہ ۷۰ آدمیون نے ملکر کیا ہے۔

جو اُس نے **لوتھر** کے خلاف لکھی تھی، اور جسکی بدولت اس کو **حامی دین** کا لقب ملا تھا، اُسکے اول مین پوپ کے نام کا جو خط منسلک ہے اس مین اس نے صراحت کے ساتھ اسکی تصنیف کو اپنی جانب منسوب کیا ہے (اس پر میری نظر اس لیے پڑی کہ گ اس مین شک کرتے ہین) ..... تیسرے پہر کو ہمنے اُن مجسمون کو دیکھا، جو ویٹکان کے رو کا لو والے حصہ مین ہین جنمین سے خاص خاص یہ ہین، **کلیوپٹرا**[1]، **اپالو**[2]، مشہور **وکون**[4]، اور **انیٹنیس**[3] زمانہ قدیم کے کمالات کے بہترین نمونے ہین۔ **اپالو اور لوکون** کی تعریف کا تو کبھی حق نہین ہو سکتا۔

سنہ ۲۰ مین پیرس کی **رو ائل اکاڈمی** کی جانب سے ایک انعامی مضمونکا اعلان ہوا، جس پر برکلے نے بھی ۲۰-۲۵ صفحہ کا رسالہ لاطینی زبان مین لکھا، اور اٹلی سے واپسی مین اس کو اکاڈمی مین پیش کیا ہو گا، لیکن انعام ایک اور شخص کو ملا جسکی وجہ یہی سمجھنا چاہیے کہ یورپ ابھی اتنا بے تعصب نہین ہوا تھا کہ اُن اجتہادات کو قبول کرے، جن سے ہزارون برس کے مسلمات کی تردید ہوتی ہوئیہ رسالہ دراصل **مبادی** کی ایک کڑی ہو۔ عام خیال یہ ہے، کہ بے جان موجودات خارجی باہم ایک دوسرے کی علت و معلول ہوتے ہین۔ مثلاً آگ کاغذ کو جلاتی ہے۔ پانی آگ کو بجھاتا ہے۔ اس رسالہ مین اسی کی تردید کی گئی ہے، اور یہ ثابت کیا گیا ہو کہ محسوسات مین کوئی شی کسی شی کی علت نہین ہو سکتی، بلکہ حقیقی علت صرف نفس یا روح کا ارادہ ہے۔ یہی وہ اساس ہے، جس پر آگے چلکر ہیوم نے اپنے نظریہ علت کی عمارت کھڑی کی۔ یہ رسالہ لندن مین سنہ ۲۱ مین پہلی بار چھپا۔

---

[1] کلیوپٹرا، مصر کی یونانی نژاد مشہور ملکہ، جو اپنے حسن و جمال، جرائم اور بدبختیون کے لیے شہرۂ آفاق ہے۔
(۲) اپالو، روشنی کا دیوتا۔ (۳) انیٹنیس روم کے ایک نامی شاہنشاہ ایڈرین کا محبوب و مقرب نوجوان جسکو اُسنے متبنی کیا تھا اور جسکے نام شہر انیٹاپوس بسایا۔ (۴) اپالو کے معبد کا ایک مجاور (پریسٹ)

سنہ ۲۰ کے آخر مین انگلستان فرانس اور بحر جنوبی کا فتنہ

غرض غالباً سنہ ۲۰ کے آخر مین ہمارا فلسفی سیاح فرانس ہوتا ہوا پھر انگلستان واپس آگیا۔ اس زمانہ مین سارا ملک خصوصاً لندن، بحر جنوبی کی اسکیم کی تباہی کے فتنہ وآشوب مین گرفتار تھا۔ جسکی مجمل حقیقت یہ ہے، کہ ولیم ثالث کے عہد حکومت کی لڑائیون کی بدولت گورنمنٹ جس قومی قرضہ سے زیر بار ہوگئی تھی، وہ بڑھتے بڑھتے پانچ کرور تیس لاکھ پاؤنڈ تک پہنچ گیا تھا، اس کا صرف سود تیس لاکھ پاونڈ سالانہ ادا کرنا پڑتا تھا، جو سلطنت کی آمدنی کا نصف حصہ تھا، اس بوجھ کے ہلکا کرنے کے لیے مختلف تدبیرین اختیار کی گئی۔ انہی مین سے ایک یہ تھی کہ کچھ لوگ اس پر آمادہ ہوے کہ اگر گورنمنٹ ہمکو بحر جنوبی مین کامل حقوق کے ساتھ تجارت کرنے کے لیے ایک کمپنی قائم کرنے کی منظوری دیدے تو ہم قومی قرضہ کے سود کی ادائگی کے لیے آٹھ لاکھ سالانہ دینے کے علاوہ ایک گران قدر رقم سردست پیش کرتے ہین، یہ اسکیم منظور کرلی گئی، اس کمپنی کے منتظمین نے حصہ خریدنے والون کی کشش ومیلان کے لیے یہ مشتہر کردیا کہ بحر جنوبی کے جزائر مین سونے کی کانون کی بدولت بڑی دولت ہاتھ آئی ہے، پھر کیا تھا، لوگ حصون کے خرید کے لیے دیوانے ہوگئے، اور ہزار ہزار پونڈ تک کے حصہ خرید لیے گئے، کیونکہ ہر شخص جانتا تھا کہ کسی آسان اور فوری طریقہ سے محنت ومشقت کیے بغیر روپیہ ملجاے۔ لیکن ہو یہ رہا تھا کہ ارباب اسکیم تجارت تو کم کرتے تھے اور گلچھرے زیادہ اڑاتے تھے، نتیجہ یہ نکلا کہ دفعۃً سنہ ۲۰ مین سارا بھانڈا پھوٹ گیا، ہزارون شرکا تباہ ہوگئے سیکڑون آدمی بے خانمان ہوکر ترک وطن پر مجبور ہوئے اس کے ماسوا عام طور پر ہر طرف لوگون مین عیاشی، بداخلاقی، اور بددیانتی پھیلی ہوئی تھی محنت وجفاکشی سے روزی پیدا کرنے کی قابلیت مفقود تھی۔

برکلے نرا فلسفی نہ تھا، اس کا دل ابناء جنس اور قوم وملت کے درد سے لبریز تھا،

شورش وتباہ کاری کا یہ منظر دیکھ کر اس سے نہ رہا گیا، اور برطانیہ عظمی کو بربادی سے بچانے کی راہ" کے عنوان سے ایک مبسوط رسالہ لکھکر گمنام شائع کیا۔ اس مین اس نے بتلایا کہ برطانیہ کی تباہی کے اصلی اسباب الحاد و بددینی کی اشاعت، عیاشی، فضول خرچی اور کاہل الوجودی ہین۔ بحر جنوبی کی ناکامی کی تہ مین یہی اسباب پنہان ہین۔ اس لیے "اگر ہم اپنی نجات چاہتے مین تو ہمکو دیندار، میانہ رو، اور جفاکش بنا چاہیے۔ اس نے اس مین اقتصادی ترقی وتنزل کے اس نکتہ سے نہایت وضاحت کے ساتھ آگاہ کیا کہ "جسقدر کسی قوم مین بغیر ہنر وجفاکشی کے دولت کمانے کے طریقے رائج ہونگے، اُسی قدر اُس مین ان دونون (ہنر وجفاکشی) چیزون کی کمی ہوگی" اس نے اپنے ان دعاوی کو یونان، اور روم کی تاریخی مثالون، اور ہالینڈ، اسپین، پرتگال وغیرہ کی زندہ شہادتون سے (جو اس زمانہ مین صنعتی وتجارتی ترقیات کے لحاظ سے یورپ مین ممتاز تھے) واضح کیا ہے۔

بازگشت وطن | چندہی مہینے لندن مین گذرنے پائے تھے کہ آئرلینڈ جانے کی ایک عمدہ تقریب پیدا ہو گئی، ۸ سال سے باہر تھا، احباب و یاران وطن سے ملنے کا قدرۃً اشتیاق بڑھ گیا ہوگا۔ اگست سنہ ۱۷۱۳ء مین گریفٹن کا ڈیوک ثانی چارلس آئرلینڈ کا لارڈ لفٹنٹ یا وایسرائے مقرر ہو کر جا رہا تھا برکلے کو ارل برلنگٹن کی سفارش سے، اسنے اپنا چیپلین بنا کر ہمراہ لے لیا۔ یہان ڈبلن یونیورسٹی کے ارباب نے ٹرنیٹی کالج کے اس سرمایۂ فخر پرانے متعلم کو ہاتھون ہاتھ لیا۔ اور متعدد تعلیمی و دینی مناصب پر اس کا پیہم تقرر عمل مین آتا رہا جنکو اُسنے تقریباً ڈھائی سال تک انجام دیا۔ تفصیل یہ ہے۔

سینیر فیلو تو پہلے ہی سے تھا۔ ۱۴ نومبر سنہ ۲۱ء کو یونیورسٹی کی جانب سے دینیات کے بیچلر اور ڈاکٹر کی ڈگری عطا کیگئی۔ ۲۰ کو دینیات کا لکچرر، اور یونیورسٹی واعظ بنایا گیا۔

۴ جون ۲۲ءکو عبری لکچرر کی جگہ خالی ہوئی، اس پر بھی اسی کا انتخاب عمل مین آیا۔ نومبر مین سینیر پراکٹر (مہتمم یا نگران) کی انتظامی خدمت سپرد ہوئی۔ ان تمام خدمات کا معاوضہ چار پانچ سو پاونڈ سالانہ اندازہ کیا جاتا ہے۔ ساتھی ساتھ وائسرائے (لارڈ چارلس) کا چیپلین بھی رہا۔ جس کا کام ایسا نہ تھا، کہ اِن نئے فرائض سے عہدہ برائی مین حارج ہوتا۔

بے سان وگمان دولت | ۲۳ء کے نصف اوّل مین ایک عجیب وغریب واقعہ پیش آیا۔ جسنے ڈاکٹر برکلے کے حالات اور ارادون مین بہت کچھ تغیر پیدا کردیا ہوگا۔ الیستھر، جو وانہومری نام ایک دولت مند تاجر کی لڑکی تھی۔ اس کے مان باپ مرچکے تھے۔ تنہا تمام جائداد کی مالک تھی، کہا جاتا ہے کہ سوفٹ کے اس سکے ساتھ کچھ عجب پراسرار تعلقات تھے، اور اس خاتون نے اپنی تمام کائنات اس کے حوالہ کردینے کا عزم کرلیا تھا۔ لیکن اسنے نہایت شرمناک غدارانہ سلوک کیا۔ جس سے اس کا دل پھٹ گیا۔ اور مئی ۲۳ء مین مرتے وقت اسنے اپنی تمام جائداد کی وصیت ہمارے برکلے اور ایک اور شخص رابرٹ مارشل کے نام کردی۔ کل مالیت آٹھ ہزار پاونڈ کی تھی جس مین یہ دونون نصف نصف کے شریک تھے۔ برکلے ۱۳ء مین جب لندن مین تھا، تو سوفٹ کیساتھ صرف ایک مرتبہ الیستھر ہان ڈنر مین شریک ہوا تھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ بس یہی پہلا اور آخری موقع ہے کہ برکلے نے الیستھر کو دیکھا تھا۔ لہذا تم اندازہ کرسکتے ہو کہ برکلے کو اس خبر سے کس قدر اچنبھا ہوا ہوگا قیاس یہ کیا گیا ہے کہ اسکی دلکش اخلاقی شخصیت کا یہ ایک کرشمہ تھا۔ کچھ زیادہ حیرت انگیز نہین ہے کہ جو شخص اولین ملاقات مین بشپ ایٹربری کو فرشتۂ مجسم نظر آیا ہو، اس نے چندہی گھنٹون کی یکجائی مین الیستھر کو ہمیشہ کے لیے گرویدہ ومسحور کرلیا۔

ڈیری کی ڈینری | اس واقعہ کے تقریباً سال بھر بعد ڈیوک آف گریفٹن کی سرپرستی اور قدردانی

کی بدولت ۲ مئی ۱۷۲۴ء کو ڈاکٹر برکلے ڈیری کی دولتمند ڈینری کے لیے نامزد ہوا، ڈین یون بھی ایک نہایت وقیع کلیسائی منصب ہے، جو بشپ سے صرف ایک درجہ نیچے ہے۔ لیکن ڈیری کی ڈینری خصوصیت کے ساتھ اہمیت رکھتی تھی۔ اور اس زمانہ مین آئرلینڈ کے چرچ کا ایک نہایت ممتاز اور بزرگ عہدہ خیال کیا جاتا تھا۔ اسکی آمدنی گیارہ سو پاؤنڈ کے قریب تھی۔ اسی مہینہ کی ۱۹ کو اس رتبہ ڈین پر اسکی جانشینی کی باقاعدہ رسم ادا کی گئی۔ یہ جگہ چونکہ خود اپنے مستقل مشاغل و فرائض رکھتی تھی اسلیے کالج سے فیلوشپ اور لکچری وغیرہ کے عاملانہ تعلقات اس کو منقطع کرنے پڑے۔

جزائر برموڈا مین کالج قایم کرنے کی اسکیم

ابھی ڈاکٹر برکلے کو ڈین برکلے بنے مشکل سے چار مہینے گذرے تھے کہ یکایک سوفٹ کے ایک خط سے ہمکو یہ خبر ملتی ہی کہ وہ امریکہ کے باشندون اور مشنریون کی تعلیم کے لیے جزایر برموڈا مین ایک یونیورسٹی کی بنیاد ڈالنا چاہتا ہے۔ اس تخیل کی تکمیل کا اس نے غیر متزلزل عزم کرلیا ہے، اور اس کے لیے وہ اس درجہ بےکل ہے کہ "اگر ڈینری سے اسکو سبکدوش نہ کردیا گیا تو اس کا جگر شق ہو جائیگا۔"

سوفٹ کا یہ خط جسکی تاریخ ۳ ستمبر ۱۷۲۴ء ہے، آئرلینڈ کے موجودہ وائسرائے کے نام ہی جس مین اُس سے سفارش کی گئی ہے کہ برکلے کو اُس کے اس مقصد مین مدد دے۔ برکلے کے مربی ڈیوک آف گریفٹن کی وائسرائی کا زمانہ مئی ہی مین اس کو ڈین بنانے کے بعد ختم ہو چکا تھا۔

سوفٹ کے اسی خط مین تصریح ہے کہ برموڈا س مین کالج قائم کرنے کا یہ تخیل آج سے تین سال پہلے ہی پیدا ہو چکا تھا۔ یعنی جب وہ اٹلی کے سفر سے واپس آکر لندن مین مقیم تھا، اور بحر جنوبی کا فتنہ بالکل تازہ تھا۔ اس کے تباہ کارانہ عواقب اور انگلستان کی عام

مذہبی، اخلاقی اور اجتماعی ابتری کا، جو شدید اور یاس انگیز اثر برکلے کے دل پر پڑا تھا اس کا اندازہ تم اُس رسالہ سے کر سکتے ہو، جو برطانیہ عظمےٰ کو بربادی سے بچانے کے لیے اُس نے لکھا تھا۔ اس بنا پر یہ بات قرین قیاس ہے کہ سرزمین وطن کی اصلاح و نجات سے مایوس ہو کر، علم و مذہب کی خدمت کے لیے نئی دنیا (امریکہ) کی بن جستی لیکن صالح زمین پر اس کی نگاہ انتخاب پڑی ہوگی۔ جیسا کہ خود اسکی ایک نظم سے ظاہر ہوتا ہے کہ "میوز (علم و فن کی دیبی) بنجر زمین (انگلستان) سے بیزار ہو کر ایک بعید خطۂ ارض (امریکہ) مین، زرین عہد کے لیے چشم براہ ہے، جہان کی آب و ہوا دلکش ہے، جو معصومیت کا تخت گاہ ہے، جہان قدرت رہنما اور نیکی حکم ران ہے"[1] لیکن ایک گرہ اب بھی نہین کھلی، کہ آخر یہ تخیل تین سال تک کیون سویا رہا۔ ہمارا قیاس یہ ہے کہ اس مہم کو سر کرنے کے لیے برکلے نے اپنے لیے دو باتون کو ازبس ضروری خیال کیا ہوگا۔ اولاً وجہ معاش سے اطمینان و بے فکری، ثانیاً کسی ایسے موقر کلیسائی مرتبہ کا حصول، جو اس کی آواز کو حکومت کے ایوان اور قوم کے مختلف طبقات مین زیادہ موثر اور وقیع بنا سکے۔ اب یہ دونون شرطین مجتمع ہو چکی تھین۔ پہلی ہاسیتھر کی وصیت کی بدولت اور دوسری ڈیری کے منصب جلیل سے

بہر کیف، کچھ بھی ہو، ڈین برکلے کو اپنے اس سہ سالہ خواب کی تعبیر حاصل کرنے کے لیے ستمبر ۲۴ سنہ مین ہم پھر لندن مین پاتے ہین۔ یہان پہنچکر اس نے سب سے پہلا کام یہ کیا کہ اس اسکیم کے اغراض و مقاصد کو مفصلاً شائع کیا۔ اس کے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اصلی مقصد تو امریکہ کے وحشی باشندون مین مسیحیت کی تبلیغ اور علم و تمدن کی اشاعت ہے، اگرچہ اس غرض کے لیے اس صدی کے آغاز ہی سے مختلف ممالک یورپ سے مشن بھیجے جا رہے تھے، اور ۱۷۰۱ء مین اسی کام کے لیے امریکہ مین ایک مستقل جمعیتہ کی بنیاد ڈالی جا چکی تھی،

[1] دیکھو صفحہ ۲۲۳۔ فریزر جزو ۳

لیکن ابتک جس طرح کے مشنری بھیجے جاتے تھے وہ چونکہ نہایت کم علم و کم حوصلہ ہوتے تھے، ان کے اندر ملت اور انسانیت کی خدمت کے ایثارانہ جوش و ولولہ کا فقدان ہوتا تھا اسلیے وہ اپنی شکم پروری اور تن آسانیون مین پھنس جاتے تھے۔ برکلے کے نزدیک کامیاب اور مستقیم راہ عمل یہ تھی کہ سب سے اوّل ایک کالج بنایا جاے، جس مین تن دہی سے کام کرنے والے مبلغین امریکہ کے حالات وضروریات کے مناسب تیار کیے جائین اور سب سے بڑھکر اس امر کی کوشش کیجاے کہ خود وہان کے باشندے اس کالج مین تعلیم حاصل کرکے اپنے ہموطنون کو خود انکی زبان مین علم و مذہب کے نجات بخش اصول سے آگاہ کرین، جو بہت زیادہ سریع التاثیر طریقہ ہے۔

فلاسفہ کی نسبت یہ عام بدگمانی ہے، کہ بے شک وہ عالم سماوی کے دقائق و غوامض کی ایسی پراسرار داستان بیان کرسکتے ہین کہ معمولی لوگون کی عقلین دنگ رہجاتی ہین لیکن عالم ارضی کے کاروبار مین اُنکے ذہن بالکل نہین چلتے، فلسفی کے ایک محدود معنی مین یہ بدگمانی بالکل بے بنیاد نہین ہی لیکن برمودا اسکیم کے مجوز فلسفی کا دامن کمال قطعاً اس نقص سے پاک ہی۔ اس دعویٰ کی شہادت کے لیے اس تجویز برمودا کے ایک بند کا اقتباس کافی ہی جسمین اسنے بتلایا ہی کہ قیام کالج کے لیے کیسی جگہ ہونی چاہیے۔

"انتخاب مقام مین بہت سی باتون کا لحاظ رکھنا چاہیے۔ آب و ہوا عمدہ ہو، کھانے پینے کی چیزین سستی اور بہ افراط ہون، امریکہ اور جزائر کے تمام حصون سے تعلق قائم رکھنا آسان ہو۔ بحری قزاقون، وحشیون اور دوسرے دشمنون سے بے خوف و محفوظ ہو، تجارت کی منڈی نہو کہ کالج کے طلبہ اور فیلو اپنا اصل کام چھوڑکر تاجر بننے کے حریص ہو جائین۔ وہان دولت کی

ہتات اور عیش پرستی کا چرچا نہو کہ ان کا دہیان اُچٹ جاے اور انکی انہماک
مین کمی واقع ہو، یا انکو اپنی سادی اور متوسط زندگی سے غیر مطمئن اور
بے قناعت بنادے۔ سب سے آخر یہ کہ وہان کے باشندے بشرطیکہ ایسی
کوئی جگہ ملسکے، اپنے عادات کی سادگی اور معصومیت کے لحاظ سے ممتاز
ہون، مجکو یہ تبلانے کی ضرورت نہین کہ یہ نکتہ نوجوان طلبہ کے اخلاق
کے سوانرنے مین کس قدر اہم ثابت ہوگا، اور مشن پر کتنا زبردست اثر
اس کا پڑے گا"

اس کے بعد اسنے تفصیل وار تبلایا ہو کہ یہ تمام خصوصیات جزائر برمودا مین مجتمع ہین
برمودا از قارۂ امریکہ سے تقریباً چھ سو میل کے فاصلہ پر ایک چھوٹا سا مجمع الجزائر ہے، جو جنوبی
بحر اٹلانٹک مین واقع ہے، کہنے کو تو اس مین ۳۰۰ کے قریب جزیرے شامل ہین لیکن
کل رقبہ ۴۰ میل مربع سے زیادہ نہین، آب وہوا کے لحاظ سے انکو سدابہار کہا جاتا ہی۔

اس اسکیم کا لندن کے بعض معزز حلقون مین نہایت پرجوش استقبال کیا گیا، کچھ
چندہ بھی فراہم ہوا، لیکن برکلے کو یہ دھن تھی، کہ گورنمنٹ سے کوئی گران قدر امداد اور
شاہی چارٹر ملے، اس مقصد کے حصول کے لیے اُسنے دوڑ دھوپ کا کوئی طریقہ اُٹھا نہین
رکھا۔ علمی مشاغل اور فلسفیانہ غرور و تمکنت تک کو بالاے طاق رکھدیا، دربار داریان
کین۔ کارولن، شہزادی ویلیس کو علمی و مذہبی صحبتون اور مناظرون سے بیحد شوق تھا،
اس نے ایک ہفتہ وار مجلس قائم کر رکھی تھی، جس مین برکلے کو سیمول کلارک کا، جو اب تک
زندہ تھا، حریف بنکر جانا پڑا تھا۔ ع

این ہم اندر عاشقی بالاے غمہاے دگر

بالآخر مئی ۲۶ء مین بیڑا پار لگا، چارٹر کے ساتھ بیس ہزار پاونڈ کا وعدہ گورنمنٹ نے کرلیا۔ کالج کا نام **سینٹ پال کالج** قرار پایا۔ خود برکلے پہلا پریسیڈنٹ مقرر ہوا، عہدے اور مناصب متعین ہوگئے، مقاصد کا اعلان کردیا گیا۔

اس کے بعد دو برس سے زائد برکلے اور لندن ہی مین رہا۔ اس زمانہ کے بہت سے خطوط جو ڈیر ٹام کے نام لکھے گئے تھے محفوظ ہین۔ ان سے معلوم ہوتا ہی کہ آئرلینڈ مین اسکی جائداد وغیرہ کی دیکھ بھال اور تمام معاملات ٹام ہی کے سپرد ہین وصیتی جائداد کے جھگڑے ابتک چلے آتے ہین۔ مرحومہ کے قرض خواہ لندن مین برکلے کو آآکر دق کرتے ہین۔ دوسرا شریک معاملات کو صاف نہین ہونے دیتا۔ آخر مین اس نے تنگ آکر لکھا ہے کہ وکلا سے مشورہ کرکے تنہا میرے حصہ پر قرض وغیرہ کا جو کچھ بار پڑتا ہو، وہ جلد سے جلد چکا دیا جائے۔ اپنے بھائیون کو ٹام سے اکثر روپیہ کی دہانید کراتا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انکی تعلیم وغیرہ کا پورا کفیل ہی۔

شادی

۵ ستمبر ۲۸ء کے خط سے دفعتہً ہمکو یہ معلوم ہوتا ہی کہ ہمارے برموڈ یونیورسٹی کے پریسیڈنٹ نے شادی کرلی۔ اور کل مع اپنی بی بی اور تمام جماعت کے جزیرۂ رہوڈ[1] کے لیے پا بہ رکاب ہی۔ افسوس ہی کہ شادی کے محرکات وغیرہ کے متعلق اِس سے زیادہ کچھ نہین معلوم، جتنا اس خط مین دیا ہوا ہے "میری شادی مرحوم چیف جسٹس فورسٹر کی لڑکی سے ہوگئی، جسکا مزاج اور طبیعت کی اُفتاد ان تمام چیزون سے زیادہ میرے لیے دلکش ہے، جو مین اُسکے سارے ہمجنس طبقہ مین پاتا ہون"۔ چونکہ برکلے خود برموڈاز کو کاروبار کے شور وغل سے محفوظ رکھنا چاہتا تھا، اس لیے اس نے

[1] یہ قارہ امریکہ سے بہ نسبت برموڈا کے بہت قریب ہی۔ کوئی ڈیڑھ سو میل کے فاصلہ پر ہوگا۔

مناسب یہ خیال کیا کہ رہوڈ مین ایک جائداد خرید کر وہان کچھ تجارت اور صنعت کے پیشہ ورون کو آباد کرکے برموڈا سے لین دین اور آمدورفت کے تعلقات قائم کردے تاکہ کالج کے ضروریات یہان سے مہیا ہوتے رہین' اسی غرض سے اسنے اپنے ہمراہ بہت سے تجارت پیشہ اور صنّاع لے لیے۔ اس کے علاوہ اور مختلف قسم کا بہت سا سامان ساتھ تھا۔ بیس ہزار کتابون کا وسیع ذخیرہ تنہا برکلے کی ملکیت کا جہاز پر تھا۔

جزیرہٴ رہوڈ | غرض اس اہتمام اور ساز و سامان کے ساتھ ۲۹ء کے پہلے مہینے کی ۲۳ کو رہوڈ کے بندرگاہ نیوپورٹ پر برکلے کا ۲۵۰ ٹن کا جہاز لنگرانداز ہوا۔ یہان نیوپورٹ مین یہ ۵-۶ مہینے رہا۔ اس کا حسن خلق، مذہبی بے تعصبی و تحمل اسقدر مشہور ہوگیا تھا کہ ہر مذہب و فرقہ کے لوگ کثرت سے اسکے وعظون مین شریک ہوتے تھے۔ یہ کبھی کبھی یہان کے باشندون اور دیہاتیون کے جھوپڑون مین اُنکے عادات و خصائل کے مطالعہ کے لیے بھی نکل جایا کرتا تھا۔ اصل بری امریکہ غالباً ایک آدھ بار سے زیادہ جانے کی نوبت نہین آئی۔ یہ جگہ اسکو اتنی بھائی، کہ ۱۲-جون کے خط مین ٹام کو لکھا ہے کہ اگر چارٹر مین تغیر ہوسکے، تو مین اس جگہ کو برموڈا سے زیادہ پسند کرون گا۔ اسی خط مین خبر دی ہے کہ "میرے لڑکا ہوا ہے، جو خدا کا شکر ہے کہ جینے والا معلوم ہوتا ہے۔

وہائٹ ہال | جولائی یا اگست مین برکلے، رہوڈ کی اصل وادی مین منتقل ہوگیا۔ یہان اُسنے ایک وسیع قطعہٴ زمین خرید کر، اچھا خاصا مکان بنالیا۔ جس کا نام شاہان انگلستان کے قصر کی یادگار مین وہائٹ ہال رکھا۔ اس کے آثار شائد اب تک موجود ہون، یہان اسکے دو سال انتہائی اطمینان و سکون کے ساتھ بسر ہوے ہون گے، مکالمات السیفغارن انھی پر امن ایام کی یادگار ہین، یہان کے باشندے بیان کرتے ہین، کہ وہ اکثر بھاڑی

کے ایک کھوہ مین کھلی ہوا مین بیٹھکر ایسیفارن کے لیے مطالعہ کیا کرتا تھا، اس کتاب مین جا بجا یہان کے مناظر بھی ملتے ہین۔ وہائٹ ہال مین قرار گیر ہونے کے بعد اُس نے نیوپورٹ مین ایک فلسفیانہ مجلس قایم کی، جہان کچھ لوگ اس کو اپنے مذاق کے زندہ رکھنے کے لیے مل جاتے تھے، سال مین دو بار اس کے مکان پر گرد و نواح کے مشنریون کا اجتماع ہوتا تھا، جو اپنے مقاصد کو کامیاب بنانے کے لیے باہم گفتگو و تبادلۂ خیالات کرتے تھے، اور برکلے کے قیمتی مشورون سے مستفید ہوتے تھے، امریکہ کا مشہور عالم و متکلم سیمول جانسن نے جو آگے چلکر نیویارک کے کنگ کالج کا پہلا پریسیڈنٹ ہوا، کئی بار وہائٹ ہال کا حج کیا، برکلے سے تلمذانہ استفادہ کرتا تھا، اس کے فلسفہ کا پوری طرح قائل ہو گیا تھا، اکثر اپنے شکوک اور علمی دشواریون کو مراسلہ کے ذریعہ سے رفع اور حل کیا کرتا تھا، چنانچہ اسکے نام برکلے کے جو خطوط ملے ہین، وہ تمام تر اسی قسم کے مباحث سے لبریز ہین کہا جاتا ہے کہ جانسن کی مشہور تصانیف برکلے ہی کے خوان علم کی زلہ ربائیان ہین، امریکہ کے اور علماء الٰہیات مین بھی مبادی کا فلسفہ بہت مقبول ہوا۔ جناتھن اڈورڈسی، جو اس زمانہ کا نہایت دقیق النظر عالم فلسفہ خیال کیا جاتا ہے۔ برکلے ہی کی آواز بازگشت ہی۔

لیکن ان تمام مصروفیتون اور دلچسپیون کے باوجود ہمارے ڈین کا سلما دل اپنی اسکیم برموڈا مین لگا ہوا ہے، لندن کے احباب کو برابر لکھتا رہتا ہی کہ سرکاری عطیہ وغیرہ کے حصول مین جلدی کرنی چاہیے، اس کو کیا معلوم تھا کہ اس کی زندگی کا یہ ڈراما ٹریجڈی ثابت ہوگا، سب سے پہلے غالباً ۲۹ئہ کے آخر ہی مین اس کو لندن کے ایک دوست نے خط مین اشارتاً اتنا لکھا تھا کہ بیس ہزار پاونڈ والے وعدہ کی مجکو بہت کم توقع ہے! اس یاس انگیز اطلاع کا غالباً کوئی دیرپا اثر نہ پڑا ہو۔ لیکن سال بھر سے زائد

کے پیہم لیت و لعل اور انتظار کے بعد مارچ ۳۰ء مین پرائر کو جو خط لکھا ہی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اب اس پر بھی یاس چھا چلی ہی، چنانچہ لکھتا ہی کہ" باوجود اپنے مقاصد مین تاخیر اور مایوسیون کے خدا کا شکر ہے، کہ تسکین کے لیے دو منزلی راحتین حاصل ہین، ایک میری بی بی، اور ایک بچہ، جو ہر طرح میری توقعات سے بڑھکر، اور میری آرزوؤن کے عین مطابق ہے" اسی خط مین لکھا ہی کہ میرے حساب مین میری بی بی کی دایہ کی لڑکی کی پرورش کے لیے دوگنی سالانہ میری بی بی کی بھاوج کو دیدیا کرو۔ تاکید جانو کہ کار خیر ہی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسکی فیاضی اور مخیری بھائی بندون ہی تک محدود نہ تھی، پھر، مئی کے خط مین ہر طرح کی کوششین کر تھکنے کے بعد لکھتا ہی کہ" صاف صاف انکاری جواب ملجانے کے بعد مین نے وطن کی مراجعت کا قطعی تہیہ کر لیا ہی۔ کیونکہ اس کو مین ذرا بھی اپنے ذہن مین جگہ نہین دے سکتا کہ باہر رہ کر ڈیزی کے تعلق کو قائم رکھون"۔ یہ بات ملحوظ رکھنی چاہیے کہ یہ اپنے منصب ڈیزی سے علیحدہ نہین کیا گیا تھا۔

بالآخر غالباً ۳۱ء کے آغاز مین لندن کے بشپ گبسن نے بہ ہزار خرابی وزیر اعظم والپول سے یہ دلچسپ اور آخری جواب حاصل کیا" اگر آپ مجھ سے بہ حیثیت میرے وزیر ہونے کے دریافت کرتے ہین، تو مین یقین دلاتا ہون، کہ جیسے ہی پبلک مصلحت موقعہ دیگی قطعاً روپیہ دیا جائیگا، لیکن اگر آپ بہ حیثیت دوست کے یہ پوچھتے ہین کہ ان بیس ہزار پاؤنڈ کے انتظار مین ڈین برکلے کو امریکہ مین پڑا رہنا چاہیے یا نہین، تو میرا دوستانہ مشورہ یہ ہی کہ وہ اپنے توقعات کو خیرباد کہکر وطن واپس آجائین"۔ یہ ستم ظریفانہ جواب تو ہمارے ڈین کو وسط اپریل سے پہلے ہی پہنچگیا لیکن ستمبر سے پہلے وہ سواحل امریکا کو نہین چھوڑ سکا، خدمتِ مذہب وانسانیت کے اُس خرمن صد شوق و آرزو کے ساتھ، جو دس سال سے

فراہم کیا جارہا تھا' وزیر اعظم برطانیہ کے ان فقرات نے جس برق افگنی کا سلوک کیا ہوگا ہم اس کا کسی طرح اندازہ نہین کر سکتے ہین۔ سچ یہ ہے کہ برکلے کی تقریباً ہفتاد سالہ زندگی کا کوئی سانحہ اتنا درد انگیز اور دل خراش نہین ہی۔ گوناگون زحمت کشیون، مالی نقصانات اور اضاعت وقت کے بعد اس کے پاس اگر تسکین اندوزی کا کوئی سرمایہ تھا' تو "مکالمات السیفارن" اور وہائٹ ہال کے وہ پرامن و با فراغت ایّام جو اس نے دنیا کی پر شور زندگی، اور کشاکش سے آزاد رہ کر فکر و مطالعہ کی عالم فراموش ذہنی لذتون مین بسر کیے، جس کا اظہار اُسنے **السیفارن** کی پہلی ہی گفتگو مین کیا ہے، حکیم **عرفی** نے سچ کہا ہی کہ

نقد ہر سود در جیب زیان اندا ختیم

لندن واپس بہر کیف ساڑھے تین سال کی غیبوبت کے بعد فروری ۳۲ سنہ مین ہم ڈین برکلے کو مع بی بی اور بچہ کے لندن مین پاتے ہین، جہان دو سال سے زیادہ قیام رہا، مارچ مین مکالمات السیفارن' کا پہلا ایڈیشن' جس کے ساتھ نظریۂ رویت بھی شامل تھا، نکلا، اس مین اُنھین مدعیان آزادخیالی کے مقابل مین مسیحیت یا مذہب کی حمایت کی گئی ہے، جنکا ذکر مضامین **گارجین** کے ذیل مین اوپر گذر چکا ہی' یہ اس قدر جلد ہاتھون ہاتھ پبلک مین پھیل گئی کہ اسی سال دوسرا ایڈیشن شائع کرنا پڑا' لیکن اس کتاب کی اشاعت نے برکلے کی مخالفت کا ایک طوفان برپا کر دیا۔ کثرت سے لوگون نے تردیدین چھاپین۔ بشپ براؤن نے جس پر السیفارن مین بعض بعض جگہ حملہ تھا' ایک نہایت ضخیم کتاب لکھ ڈالی' جس کے تقریبًا دو سو صفحے صرف برکلے کی تردید کے لیے وقف کر دیے لیکن اسنے اس تمام طوفان مین صرف اس ایک گمنام مراسلہ کی جانب اعتنا کیا، جو روزانہ اخبار "ڈیلی پوسٹ بوائے" مین نکلا، اور جس کا تعلق نظریۂ رویت سے تھا

اس خلاف عادت اعتنا کا سبب برکلے نے خود ہی جانسن کے ایک خط مین بیان کیا ہی "بشپ آف
کارک کی کتاب اور وہ دوسری کتاب جس کا مصنف بکیسٹر نامی کوئی شخص ہے انکی جانب یہان
لوگون نے بہت ہی کم التفات کیا ہے' اس لیے مین نے پبلک مین اِن پر کوئی توجہ نہین
کی۔ جن اعتراضات کا جواب اصل کتاب مین دیا جاچکا ہے ان کا پھر جواب دینا اور ایک
ہی بات کو بار بار دھرانا غیر ضروری اور نامطبوع دونون تھا۔ **نظریۂ رویت** والا مراسلہ اگر
اخبار مین نہ چھپتا، جسکی وجہ سے تمام ملک مین پھیل گیا، تو مین اُسپر بھی توجہ نہ کرتا، اس کے علاوہ
نظریۂ رویت بعض آدمیون کے لیے کسی قدر گنجلک بھی تھی، اس لیے ایک موقع پاکر اسکی
تشریح کردینا مجکو ناگوار نہین گذرا" اس جواب کا عنوان "تشریح و اثبات نظریۂ رویت" تھا

آرزوے عزلت | **رہوڈ** سے واپس ہوتے ہی برکلے کی تندرستی مین گھُن لگ گیا تھا، جس مین
برموڈا اسکیم کی ناکامیون کا کچھ کم حصہ نہ تھا، ٹام کے خط مین لکھتا ہے کہ "منضبط زندگی اور صبح خیزی
کی بدولت (جو دنیا مین مجکو سب سے عمدہ چیز معلوم ہوتی ہے) بہت کچھ سنبھل گیا ہون یہان تک کہ
گو ابھی پڑھ لکھ نہین سکتا، لیکن خیالات مین ویسی ہی صفائی آگئی ہے جیسی کبھی پہلے تھی، لہذا الفرچاً
صبح کا وقت ریاضی کے بعض مسائل پر غور و فکر مین گذارتا ہون، ممکن ہی کچھ نتیجہ نکل آوے" یہ نتیجہ
انالسٹ ہے، جسکا ماحصل یہ ہے کہ ریاضی کے اصول اولیہ اور مبادی بھی اسی طرح انسان کے
لیے ناقابل فہم ہین، جس طرح مذہب کے، لہذا مذہب کو صرف اس بنا پر نہ ماننا کہ اسکے مبادی فوق
الفہم ہین، محض ہٹ دھرمی ہے۔ اسکی اشاعت کے انگلستان کے تمام مشاہیر علما، ریاضیات
کو نعل بر آتش کردیا اور بیسیون مضامین و رسائل مخالفت مین لکھ ڈالے گئے، ابھی پوری طرح
سنبھلنے بھی نہ پایا تھا کہ نقرس کا حملہ ہوا، جو زندگی کے ساتھ گیا۔ سن بھی انحطاط کا آچکا تھا۔ اِن
اسباب نے عزلت و خانہ نشینی کی آرزو غالب کردی، چنانچہ ۵ اجنوری ۱۷۳۴ء کے خط مین

ٹام کو لکھتا ہے کہ "اب میرے تمام حوصلون پر صحت کا خیال اور عزلت کی تمنا غالب ہے۔"

منصب بشپ — خوش قسمتی دیکھو کہ ۱۹ ہی جنوری کو اس تمنا برآری کا بہترین سامان نکل آیا، ڈین برکلے کو یکایک یہ اطلاع ملی کہ وہ **کلائن** کا **بشپ** برکلے ہوگیا، یہ جگہ اسکی گوشہ نشینی کے اعمال کے لیے اتنی موزون تھی کہ وہ خود بھی اس سے بہتر نہین تصنیف کرسکتا تھا، اور حکومت نے اس ذریعہ سے ایک حد تک **برمودا** کی مایوسیون کی اشک شوئی کردی، لیکن خرابی صحت کی وجہ سے مئی سے پہلے برکلے لندن کو نہ چھوڑ سکا۔

عہد انحطاط و عزلت

(۱۷۳۴ء تا ۱۷۵۲ء)

۹ مئی ۱۷۳۴ء اتوار کے دن سینٹ پال چرچ (ڈبلن) مین **بشپ** کے مقدس منصب پر برکلے کی سرفرازی کے باقاعدہ تمام مراسم ادا کیے گئے، یہان ہفتہ عشرہ ٹھہر کر اُس نے سیدھی **کلائن** کی راہ لی، یہ ایک چھوٹا سا شہر تھا جسکی **ابرشیہ** (بشپ کا ماتحت حلقہ) مین ۴۴ گرجے اور ۱۴ ہزار پروٹسٹنٹ آبادی شامل تھی، رومن کیتھلک چرچ دوگنے تھے اور انکی آبادی بھی ۱۸ ہزار سے زاید تھی۔ خود **بشپ** کا اقامت گاہ کلائن کے دیہات مین واقع تھا، جو خاموش مطالعہ اور عزلت کی زندگی کے لیے ہر لحاظ سے موزون تھا۔ برکلے یہان پہنچکر بالکل خانہ نشین ہوگیا۔ ۱۷، ۱۸ سال کی طویل مدت مین کُل ایک بار ۱۷۳۷ء مین اپنی **ابرشیہ** سے باہر قدم نکالا، وہ بھی صرف ڈبلن تک اور ایک مذہبی فتنہ کے فرو کرنے کے لیے (جس کا ذکر آگے آتا ہے)

کلیسائی فرائض کی انجام دہی کے علاوہ ابتدا مین صبح کے اوقات کا بڑا حصہ **فلاطون** اور **ہوکر**[1] کی

---

[1] رچرڈ ہوکر (۱۵۵۳ - ۱۶۰۰) کی مشہور کتاب "سیاست دینیہ" ہے جو برکلے اس زمانہ مین یونانی خیالات خصوصًا فلاطون کا شیدائی ہو رہا تھا۔ ہوکر کے لٹریچر کی جان بھی یہی یونانی خیالات ہین اسلئے غالبًا وہ برکلے کو مرغوب رہا ہوگا۔

کے مطالعہ مین صرف ہوتا تھا، انالسٹ کی اشاعت سے علماے ریاضیات مین جو آگ لگ گئی بھتی اسکے شعلے ابتک جابجا سے اُٹھ رہے تھے؛ ڈاکٹر جورن نامی ایک مشہور شخص نے اسکا رد لکھا، ڈبلن کے ایک اور عالم ریاضیات والٹن نے بھی اسپر شدید حملے کیے، برکلے نے اِن دونون کا جواب دو مستقل رسالون مین دیا، جو دلائل کی قوت کے ساتھ نہایت شوخ چوٹون کی چاشنی بھی رکھتے ہین۔

خدمت وطن | مسلسل بیماریون اور عملی زندگی کی مایوسیون نے برکلے کو خانہ نشین بیشک کر دیا تھا، لیکن جس شخص نے ملت وانسانیت کی خدمت کے پیچھے گھر بار، احباب واعزہ سکو تج کر نئی دنیا کا ایک گوشہ جا بسایا تھا، اُسکی خانہ نشینی کے یہ معنی کسی طرح نہین ہو سکتے تھے کہ وطن مین رہ کر اہل وطن کی تباہ کاریون کا تماشہ بیٹھے بیٹھے دیکھا کرے، اُس زمانہ مین آئرلینڈ کی اجتماعی اور عمرانی حالت نہایت ہی پست تھی معاشرت کے ادنیٰ ادنیٰ اصول سے یہان کے باشندے بیگانہ تھے، مذہبی اور اخلاقی تنزل اپنی انتہا کو پہنچ چکا تھا مختصر یہ کہ زندگی کا ہر پہلو محتاج اصلاح وتجدید تھا، خود برکلے جانسن کو ایک خط مین لکھتا ہے کہ "مادی اور روحانی دونون حیثیات سے کار خیر کے لیے یہان نیوانگلینڈ (امریکہ) سے دس گنے زائد مواقع موجود ہین۔

لامذہبی کی روک تھام | برکلے نے ان تمام حالات کا نہایت تعمق سے مطالعہ کر کے سب سے اول تنزل کے اسباب اور وسائل اصلاح کا استقصا کیا، اور دو برس تک پیہم اپنے خیالات کو مختلف عنوانات سے ملک کے سامنے پیش کرتا رہا، مذہب سے عام بے التفاتی اور بد دینی کی روز افزون اشاعت کی جانب ارباب حکومت کو توجہ دلائی، اور یہ دکھلایا کہ مذہبی عقائد وخیالات کا انسان کی زندگی اور اعمال پر نہایت عظیم الشان اثر پڑتا ہے، آدمی کا چال

چلن اس کے عقائد ہی کا نتیجہ ہوتا ہے، اس لیے مذہب و اخلاق کے اُن عقائد کی حفاظت، جو بدکاری سے بچاتے اور نیکوکاری کی طرف مائل کرتے ہین، حکومت کا اولین فرض ہے، کسی حکمران کا یہ کہنا کہ "لوگون کے اعتقادات سے بحث نہین، مین صرف انکے اعمال کی پرواہ کرتا ہون، اپنی کمزوری کا اظہار ہے"[۱] ڈبلن مین ایک جماعت پیدا ہوگئی تھی، جو فسق و فجور اور الحاد و زندقہ کی علانیہ تعلیم دیتی تھی، انتہا یہ کہ اسی کام کے لیے ایک باقاعدہ سوسائٹی بنگئی تھی۔ برکلے نے ان شیاطین کی صرف تحریری پردہ دری پر قناعت نہین کی بلکہ ڈبلن جا کر کئی مہینے قیام کیا، اور لارڈ بشپ کی حیثیت سے دارالامرا کے متعدد اجلاسون مین شریک ہوکر ان کے خلاف نہایت پرزور تقریرین کین، نتیجہ یہ ہوا کہ پارلیمنٹ کو ایک کمیشن بٹھانا پڑا، جسکی تحقیقات سے عجیب عجیب ناقابل اعادہ ابلیس کاریون کا انکشاف ہوا، اور بالآخر ان معلمین فسق و فجور کو اپنے کردار کی قرار واقعی پاداش بھگتنا پڑی۔

اقتصادی اصلاحات بے شک ایک ایسی جمعیت کی بیخکنی، جسکے وجود کی غایت ہی تعلیم فسق و فجور ہو، نہایت عظیم مذہبی، اصلاحی فرض تھا، لیکن برکلے ہمارے آجکل کے مولویون کی طرح زا بشپ نہ تھا، کہ چند بدزبان ملاحدہ کے خلاف صرف تقریر و تحریر یا حکومت کے زور سے انکی زبانون کا بند کرا دینا ہی دینی خدمات کی معراج سمجھتا۔ وہ ابنائے وطن کی عمرانی و اقتصادی فلاح اور اُنکی مادی رفاہ کو بھی اصلاح کے مہمات اعمال مین داخل جانتا تھا، چنانچہ اسنے مستفسر (querist) کے نام سے ایک سلسلہ شروع کیا، جو ۱۷۳۵ء سے ۱۷۳۷ء تک تین قسطون مین شائع ہوا۔ اس مین اُسنے استفسارات کے پیرایہ مین تمام ان دقائق اقتصادیات کی تعلیم کی ہے جو آج فلسفۂ معیشت یا علم الاقتصاد کے بنیادی اصول ہین۔ مل[۲] نے بعض استفسارات کی نسبت لکھا ہے کہ "اگر برکلے اس نظریہ

---

[۱] مقالہ بنام حکام صفحہ ۱۲ [۲] دیکھو مقاوضات و مخاطبات جز ۴ صفحہ ۱۸۴،

کی تکمیل کردیتا تو آج آدم اسمتھ[1] کا پیشرو ہوتا، اتنا ہی نہین بلکہ نہایت کاوش وجانفشانی سے، اسنے اپنے عہد کے تمام ترقی یافتہ ممالک کی صنعت وتجارت کے اعداد و شمار مہیا کیے ہین اور ایک ایک کرکے تبلایا ہے کہ آئرلینڈ کی درآمد وبرآمد کیا ہے، اس پر بیرونی تجارت کا کتنا تسلط ہے۔ سیکڑون مصنوعات جو اجنبی ممالک کے بازارون سے حاصل کیے جاتے ہین، خود وطن ہی مین تیار کیے جاسکتے ہین۔ یہ اعدادی تحقیقات آجکل کچھ زیادہ مشکل کام نہین معلوم ہوتا، لیکن دو سو برس پہلے اتنا آسان نہ تھا۔

"مستفسر" یہ استفسارات اگرچہ اٹھارھوین صدی مین حکومت وباشندگان آئرلینڈ کو مخاطب کرکے لکھے گئے تھے۔ لیکن ان کا اکثر حصہ آج بیسوین صدی مین ہندوستان کے حالات کے اسقدر مطابق ہی کہ صرف نام کے بدل دینے کی ضرورت ہے، اس ۵۰۔۔۶۰ صفحہ کے مختصر مجموعہ مین ہمارے ملک کے فدائیان وطن اور مدعیان ملت پرستی خصوصاً مسلمانون کے لیے بیسیون اسباق وبصائر ودلیعت ہین، افسوس ہے کہ ان استفسارات پر کوئی بسیط بحث وتبصرہ زیر تحریر کتاب کے موضوع سے خارج ہی، پھر چند اقتباسات درج کیے بغیر کسی طرح آگے نہین بڑھا جاتا۔

۲۲۔ کیا تھوڑا روپیہ جو کاروبار مین لگ کر چکر کھاتا رہتا ہے، نتیجہ مین اس کثیر روپیہ کے مساوی نہین ہی جسکی گردش سست ہوتی ہے؟

۲۳۔ کیا روپیہ کی اصل حقیقت صرف اتنی ہی نہین ہی کہ وہ ایک طرح کا ٹکٹ یا شمارندہ ہی؟ (یہ فلسفۂ معیشت کے دقیق نکتے ہین)

۴۴۔ اگر دولت کا حقیقی سرچشمہ محنت ہے تو کیا ایک عقلمند حکومت کا فرض نہین ہی کہ کاہلی کے اسباب دور کرے۔"

۵۲۔ مجرمون کو امریکہ وغیرہ جلاوطن کردینے کے بجاے کیا کوئی ایسی تدبیر نہین نکالی جاسکتی کہ وہ رفاہ عام کے لیے مفید بناے جاسکین؟"

[1] اقتصادیات کا نامور عالم اور مدون جسکی سب سے مشہور کتاب "ثروة الامم" یا دولت اقوام" ہے۔ انگلستان (۱۷۲۳-۱۷۹۰)

۵۶- کیا یہ صحیح ہے کہ ہالینڈ مین غربا کے لیے اپنی محنت و مشقت کے سوا کوئی اور سہارا نہین ہے' اور پھر بھی وہان کی گلیون مین کوئی گداگر نہین ملتا-؟

۵۷- کیا وہ شخص جسکی عیش پرستی بیرونی مصنوعات کو ہضم کرتی چلی جاتی ہے اور جسکی جفاکشی مبادلہ کے لیے کوئی دیسی صنعت مہیا نہین کرتی، ملک کے لیے ایک عذاب نہین ہے-؟

۶۵- اگر فرانس اور فلینڈرس مین منقش، ریشمی مصنوعات لیس وغیرہ کی تعلیم کے لیے مدارس نہ ہوتے تو کیا پھر وہ بھی انگلستان سے اتنا روپیہ کھینچ سکتے تھے؟"

۶۹- کیا فرش و فروش بنانے سے جلد تر کوئی صنعت سیکھی جاسکتی ہے؟ اور کیا ہماری عورتین تھوڑی مدت اور زحمت مین اُن سے زیادہ خوبصورت دری قالین وغیرہ نہین بنا سکتین' جو ترکی سے آتے ہین؟

۱۰۴- جو لوگ اجنبی ممالک کے مشروبات کا استعمال کرتے ہین اور وہان کے سامان آرائش سے اپنے بال بچون کو آراستہ کرتے ہین کیا وہ اسکے مستوجب نہین ہین کہ ان کا شمار اجانب مین ہو؟"

۱۴۰- کیا ہم اُس فیشن پرستی کی بدولت تباہ نہین ہو رہے ہین' جو کسی اور قوم کے لیے زیبا ہے؟ اور کیا مفلس قوم کے لیے دولت مند قوم کی نقالی جنون نہین ہے؟

۱۶۹- کیا ملک اس حال مین پنپ سکتا ہے کہ ہمارے ہان کا گوشت تو باہر بھیجدیا جاتا ہے اور خود ہمارے مزدور آلوؤن پر زندہ رہتے ہین؟

۲۱۷- کیا دولتمندی کا ایک حقیقی اساس جفاکشی اور میانہ روی کے سوا اور کچھ ہے؟ کیا جفاکشی اور جوہر ذاتی کے علاوہ تحصیل دولت کے اور تمام وسائل کا سد باب نہ کر دینا چاہیے"

۲۴۸- کیا مذہبی آزاد خیالی کے موضوع کو بالاے طاق نہ کر دینا چاہیے؟ اور کیا ہمارے آزاد خیالون کے لیے اب وقت نہین آگیا ہے کہ اپنے تمام افکار کو ملکی ترقی کے پیچھے منہمک کر دین"؟

۳۲۶- کیا ہمارے اس جزیرہ کے لیے یہ بہتر نہ ہوتا کہ عیش پرست امرا اُردو سا جہاز مین بٹھا کر اجنبی ممالک

مین بھیجدیے جائین اور وہین رہین بجاے اسکے کہ وطن مین رہکر اجنبی ممالک کے سامان تعیش پر اپنی ریاستین برباد کرین اور یہ مرض تمام سرزمین وطن مین متعدی ہو؟

۵۱۶ - کیا لیڈرون اور وطن پرستون کے لیے اس سے زیادہ کوئی شی مستوجب ملامت ہوسکتی ہو کہ لوگون کو روزگار میسر نہ آتا ہو؟ اور کیا ایسے وسائل نہین اختیار کیے جاسکتے، جسے لنگڑے، لولے، اندھے اور بہرے تک بے روزگار نہ رہ سکین اور صنّاعی کی کسی نہ کسی شاخ سے اپنی روزی حاصل کرسکین؟

۵۱۵ - کیا ایک زمانہ مین فرانس صرف سوتی کپڑون کی بدولت اسپین سے آٹھ ملین سالانہ نہین گھسیٹتا تھا؟

۵۱۸ - کیا قریباً ۲۰ سال پہلے اسپین کی سوتی کپڑون کی تجارت مین ہمارا بھی معقول حصہ نہ تھا؟ کس چیز نے اسکو فنا کیا؟"

مقالہ بنام حکام وغیرہ	"مقالہ بنام حکام" اور "اُصول وطنیت" وغیرہ کے مختلف عنوانات سے برکلے نے اس قسم کی سبق

آموز تحریری خدمات اور تنبیہات کا سلسلہ کچھ نہ کچھ آخر دم تک جاری رکھا، اکثر اُسکے مقولے فطرت بشری کی رمز شناسی اور حکمت سے مملو ہوتے ہین، وہ جانتا ہو کہ کوئی بشر بشر رہکر اپنی ذاتی بھلائی یا اغراض سے قطع نظر کبھی نہین کرسکتا، اسلیے وہ "اُصول وطنیت" مین حقیقی وطن پرست کی پہچان یہ بتلاتا ہے کہ

"۲۷ - وطن پرست اپنی ذاتی فلاح کو رفاہ عام کے اندر تلاش کرتا ہو لیکن ایک خود پرست مکّار رفاہ عام کو اپنی ذاتی اغراض کا غلام اور ماتحت قرار دیتا ہو - اول الذکر اپنی حیثیت ایک کلُ کے جزو کی سمجھتا ہو - اور آخر الذکر خود اپنے ہی کو کل سمجھتا ہے[۱]"

رومن کیتھلک پادریون کے نام ایک اپیل شائع کیا ہو جسمین اُن سے درخواست کی ہو کہ اپنے اتباع کو محنت و مشقت کا عادی بنائین اور مجہولیت سے نفرت دلائین اسکے لیے طرح طرح کی موثر اسالیب سے کام لیا ہو -

ساری کائنات فطرت کاہلون کے خلاف دلائل و امثال سے پُر ہو سلیمان نے فرمایا کہ "او مجہول جا اور اور چیونٹی کو دیکھ" چیونٹی، مماکھی BEETLE اور تمام حشرات الارض، بجز نر مماکھی کے (جسکی نسبت مشہور ہو کہ دوسرون کی مشقت سے پیٹ پالتا ہو) انسان کے لیے جفاکشی کے اسباق کی کتاب ہین ......

[۱] مصنفات برکلے - جز ۳ ص ۴۵۶

بس جب کاہل آدمی کسی مصرف کا نہین تو subsistence کا کوئی حق نہین (پیغمبر کا فرمان ہی) لوگون سے کہو کہ کام کرین اور اپنی کمائی کی روٹی کھائین، گدائی کی روٹی نہین، دوسرون کے پسینہ کی کمائی ہوئی روٹی نہین، بلکہ خود اپنی روٹی جو اپنی مشقت سے پیدا ہوتی ہے'......"[1]

یقیناً بونا جوتنا ایک ایسی ورزش ہی، جس کی لطف بخشی، نفع بخشی سے کم نہین ہی یہ کاشتکار کو اپنے جھونپڑے سے نکالکر تازہ ہوا اور کھلے میدان مین لیجاتی ہے جسکی بدولت اسکی قسمت اُس مجہول آدمی سے بہت زیادہ قابل رشک بنجاتی ہے، جو پیال پر پڑا رہتا ہے یا دن دن بھر آگ کے پاس لیٹا رہتا ہے[2]،

ایک آئرش جب کام کرتا ہوتا ہے تو حالت یہ ہوتی ہے کہ جہان کوئی گاڑی یا گھوڑا پاس سے نکلا تو وہ قطعاً اپنا کام بند کردیگا، اور جب تک وہ آنکھ سے اوجھل نہ ہوجاے کھڑا ہوکر دیکھتا رہیگا۔ میرا ایک ٹرسٹی نے لندن سے برسٹل تک کے سفر مین اسکو محسوس کیا کہ جس مزدور سے راستہ دریافت کرتا تھا وہ بے اور دیکھے اور کام کا ہرج کیے جواب دیتا تھا، بجز ایک کے کہ اپنی کدال کی سہارے کھڑا تماشہ دیکھ رہا تھا اور یہ ایک آئرش نکلا۔[3]

"مقالہ بنام حکام" مین حکومت کے فرائض اور تعلیم کے صحیح معیار کی نسبت لکھتا ہے کہ انسان ایک ایسا حیوان ہی جسکی عقل وجذبات دونون نہایت خوفناک ہین، اُسکے جذبات اسکو برائیون پر آمادہ کرتے ہین اور یہ عقل انکے حصول کی تدبیرین سکھلاتی ہی۔ اس سرکش حیوان کو پالو اور مسخر بنانا اُس مین عدل اور نیکوکاری کا ملکہ پیدا کرنا اُس کو بذریعہ تخویف بری راہون سے دور رکھنا اور امیدون کے ذریعہ سے واجبات کی سرانجامی مین اسکی ہمت بڑھانا مختصر یہ کہ اُسکو سوسائٹی کے قابل اور اہل بنا دینا، یہی سیاسی اور مذہبی تعلیمات کا مقصد اور ہر زمانہ کے حکما و مصلحا کی مساعی کا منتہا رہا ہی اسی مقصد کے حصول کا موزون ترین نظام ہمیشہ صحیح تعلیم سمجھا گیا ہے[4]۔"

[1] مصنفات برکلے جز ۳ صفحہ ۴۴۷ [2] ایضاً [3] مصنفات برکلے جز ۳ صفحہ ۴۴۴ [4] مصنفات برکلے جز ۳ صفحہ ۲۴۰

انسان کے اعمال اسکے خیالات کا نتیجہ ہوتے ہین

اس پر بجد زور دیا ہے کہ انسان کے اعمال و اخلاق بہت کچھ اُسکے خیالات و عقائد راسخہ ہی کا نتیجہ ہوتے ہین اسلیے صحیح اور مفید اعتقادات کا پھیلانا اور اُنکی حفاظت حکومت کا سب سے مقدم فرض ہے

"انسانی حالات کی نوعیت ہی ایسی واقع ہوئی ہو کہ یہ تو قطعاً ناممکن ہو کہ تمام عوام الناس فلسفی بنجائین یا تمام چیزون کو اُنکے علل و حقائق کی بنا پر جاننے لگین، ہم ہر روز دیکھتے ہین کہ ایک دوکاندار کو اپنا حساب رکھنے کے لیے، ایک ملاح کو جہازرانی کے لیے، ایک نجار کو لکڑی کی پیمایش کیلیے صرف ایک بندھی ہوے قواعد یا Conclusions ہی کافی ہوتے ہین۔ ان مین سے کوئی شخص اصول یا نظریات یعنی حساب و اقلیدس کے مبانی و دلائل کو نہین سمجھتا۔ یہی حال اخلاقی، سیاسی اور مذہبی معاملات مین بھی ہو یہ ایک بالکل کھلی ہوئی بات ہو کہ جو عقائد و خیالات ابتداے عمر مین آغاز فہم کے ساتھ ہی ذہن مین بٹھا دیے جاتے ہین بے اسکے کہ انکی اصل حکمت کی ادنیٰ جھلک بھی دکھلائی جاے، وہ بھی عمدہ نتایج پیدا کرتے ہین، اور دنیا کے لیے نہایت ہی مفید ثابت ہوتے ہین یہ حقیقت ہر شخص پر گرد و پیش کے روزانہ مشاہدات سے روشن ہو سکتی ہو"[1]

"جو خیالات شروع ہی مین آہستہ آہستہ ذہن مین داخل کر دیے جاتے ہین، وہ سب سے پہلے اپنا اثر جما لیتے ہین اور جڑ پکڑ جاتے ہین پھر اس حیثیت سو کہ وہ انسانی افعال کا درحقیقت سب سے بڑا چشمہ ہین، آگے چلکر بالعموم، انسان کی زندگی کو سرتاپا اپنے رنگ مین رنگ لیتے ہین۔ انسان کے افعال کے اصلی محرکات دولت، عزت اور قوت نہین ہین بلکہ وہ خیالات جو ان چیزون کی نسبت اُس کے دل مین قائم ہو گئے ہین۔ لہذا کسی مجسٹریٹ کا یہ کہنا کہ کچھ مضائقہ نہین لوگ جس قسم کے خیالات چاہین رکھین، مجکو صرف اُنکے افعال سے سروکار ہے، اسکی کمزوری کی دلیل ہے، کیونکہ آدمی کے جیسے خیالات ہوتے ہین ویسے ہی اسکے افعال ہونگے"۔

ایک دقیق نکتہ

جس جملہ کو، اوپر کی عبارت مین ہمنے خط زدہ کر دیا ہے، اُس مین جو نکتہ بر کلے کے قلم سے نکل گیا ہو، اُسکی قدر کسی دقیق النظر عالم نفسیات اور فطرت بشری کے رمز شناس سے پوچھیے! عام طور پر

لوگ سمجھتے ہین کہ انسان طرح طرح کی عیاریان اور عرق ریز کوششین مال وجاہ کی طلب مین کرتا ہی لیکن حقیقت یہ ہو کہ اصل محرک وہ خیال ہی، جو کسی کے دل مین مال وجاہ کی برتری کی نسبت بیٹھ گیا ہے، چنانچہ اگر کسی کے ذہن مین عزت وثروت کی وقعت نہ ہو تو وہ اسکی طلب کے پیچھے کبھی جان نہ دیگا

لیکن تم جانتے ہو کہ برکلے ہماری قومی مجالس کے اسٹیج کا تماشا گر نہین تھا کہ صرف باتین بنا کر تسکین وقناعت حاصل کرلیتا۔ وہ جو کچھ کہتا تھا خود بھی اسپر عمل کی کوشش کرتا تھا۔

صنعت وحرفت کی علاٰ ہمت افزائی سوت کا کارخانہ

حیرت اور استعجاب کی حد نہین رہتی کہ ایک فلسفی اور بشپ دیسی مصنوعات اور پیداوار کی ترویج وہمت افزائی کے لیے خود ہی سن کی کاشت کرتا تھا اور سوت بنانے کے لیے ایک بڑا کارخانہ کھول رکھا تھا، باوجود نفاست پسندی کے وطن ہی کی بنی ہوئی بُری بھلی چیزون کو استعمال کرتا تھا اور بیرونی مصنوعات سے انقطاع کرلیا تھا، صنعت وحرفت کی ترقی کے ساتھ ساتھ فنون لطیفہ کی جانب اتنی توجہ تھی کہ کہا جاتا ہو کہ "آئرلینڈ مین موسیقی اور مصوری برکلے ہی کے گھر سے رواج پذیر ہوئی" اس کا مکان دار الفنون (آرٹ کا گھر) مشہور تھا، ہفتہ وار موسیقی کی ایک بزم اسکے ہان منعقد ہوتی تھی جس مین محلہ کے لوگ بھی مدعو ہوتے تھے، اپنے بچون کو موسیقی سکھلانے کے لیے اطالوی ماسٹر نوکر رکھا تھا۔ خود مصوری وغیرہ کا ناقدانہ ذوق رکھتا تھا۔ ٹامس پرائر نے کچھ تصویرین بھیجین، تو ان پر آشناے فن کی طرح تنقید کرتا ہی "تیسری تصویر نقلی اور بدرنگ ہی...... عورت والی تصویر اچھی بنی ہو لیکن اطالوی قلم کی مہارت وحسن کو نہین پہنچی......"

جن مساعی مین دماغ ودل، ہاتھ اور قلم سب برابر کے شریک ہون وہ رائیگان کیسے جاسکتی تھین۔ چنانچہ اس صدی کے وسط مین آئرلینڈ کے حالات مین عظیم تغیر ہوگیا، اور آج اِس سرزمین مین زندگی کی جدوجہد کی جو گرم بازاری ہے اُسمین ہماری لارڈ بشپ اور مستفسر کے مصنف کا کم حصہ نہین ہی،

قحط ووبا

۳۹سنہ کے آخر مین اتنا شدید پالا پڑا کہ دریا جم گئے، جسکی بدولت لازماً قحط پڑا اور ایسا شدید

پڑا کہ گیہون کا نرخ ۴ ۲ ۱ شلنگ فی کلڈ رکن تک پہنچ گیا، جو پھر کہین دو برس بعد جا کر ۶ ۱/۲ شلنگ پر اترا، ہزارون آدمی فاقے سے مر گئے، ساتھی اسہال دم اور وبائی بخار آس پاس کے تمام مقامات مین پھیل گیا۔ جو سالہا سال تباہی کا باعث رہا۔ تم سمجھ سکتے ہو کہ اس انسانی مصیبت مین ابناے جنس کے اُس ہمدرد پر کیا گذرتی ہو گی جو اپنے سے زیادہ دوسرون کے لیے زندہ تھا۔ اسنے اپنے آرام و آسایش کی چیزین ترک کر دین۔ ہر دوشنبہ کی صبح میں پاونڈ کلاٹن کے محتاجون کو نقد تقسیم کراتا تھا۔ باورچی خانہ سے کھانا بٹتا تھا، بے روزگارون کو روزی سے لگانے کے لیے خود ہی زراعت شروع کر دی، ایک خط مین لکھتا ہے کہ "اس انتہائی پُر آشوب زمانے مین ہم روزانہ سو سے زیادہ آدمی کھیتی باڑی کے کسی نہ کسی کام مین پھنسائے رکھتے ہین، جسکی دیکھ بھال میری بیوی کرتی ہے، یہ ایک منفعت بخش کار خیر ہے"

طبی تحقیقات متعلق ماء القیر

اس اسہالِ دم اور بخار کی وبا نے بشپ فلسفی کی زندگی کا ایک اور بہت ہی عجیب کارنامہ ہمارے لیے چھوڑا ہے: برکلے جب امریکہ مین تھا تو وہان اسنے دیکھا تھا کہ چیچک وغیرہ کے بعض امراض مین لوگ **ماء القیر** کا (ٹار واٹر) استعمال کرتے ہین۔ آئرلینڈ مین جس وقت وبائی بیماریان پھیلین تو اُسکو دفعتہً خیال آیا کہ یہان بھی اس کا تجربہ کیون نہ کیا جاے۔ اس مین بعض احباب نے بھی ساتھ دیا چنانچہ ماء القیر کا مختلف امراض مین تجربہ کیا گیا اور خاطر خواہ کامیابی ہوئی۔ یہانتک کہ برکلے کو اس بات کا قطعی یقین ہو گیا کہ ماء القیر مین کوئی غیر معمولی عنصر حیات شامل ہے اور یہ تمام امراض کے لیے اکسیر ثابت ہو کر رہیگا چار پانچ سال اسی دھن مین لگا رہا اور بالآخر ۱۷۴۴ء مین ایک ضخیم کتاب اسی موضوع پر لکھ ڈالی جسکا نام "ماء القیر کے فوائد پر فلسفیانہ تفحصات و تحقیقات اور بعض دوسرے باہم پیوستہ مباحث کا ایک سلسلہ" تھا، اس کتاب کی اشاعت کا یہ عالم ہوا کہ چند ہی مہینے کے اندر سرس کے نام سے دوسرا اڈیشن نکلا۔ فرانسیسی۔ جرمن۔ پرتگالی وغیرہ متعدد زبانون مین ترجمے شائع ہو گئے، لندن مین ماء القیر کے کارخانہ کھل گئے۔ پیشہ ور اطبا کے دلونمین رقابت کی آگ لگ گئی، وہ ماہنون نے اس سے کہین زیادہ مخالفت کا طوفان برپا کر دیا جتنا اناالسٹ کی اشاعت

کے وقت علماے ریاضی نے کیا تھا۔لیکن اس مخاصمت نے سرس کی اشاعت وقبول مین اور زیادہ مدد دی (اس کتاب کا تفصیلی ذکر تصانیف کے ذیل مین آگے آتا ہے) ایام عزلت کے آخری ۱۰، ۱۲ سال کا بیشتر حصہ اسی ماءالقیر کی تحقیقات اور مریضون کے علاج ومعالجہ مین گذرا، اگست ۱۷۴۹ء کے ایک خط مین لکھا ہے کہ "ماءالقیر کے استعمال کرنے والے مریضون کی مراسلت نے احباب سے مراسلت مین غیر منضبط بنادیا ہے اکثر تاخیر ہو جاتی ہے"۔

قناعت وخودداری

۱۷۵۰ء مین آئرلینڈ کے جدید وائسراے نے برکلے کی ان بے لاگ وطنی اور دینی خدمات کا اس طرح اعتراف کرنا چاہا کہ کلاٹن کے بجاے کلوگھر کے بشپ کا منصب پیش کیا جس مین مالی منافع بہت زیادہ تھے، لیکن ملکِ قناعت کے بادشاہ کے لیے یہ ترغیب کیا حقیقت رکھتی تھی اسنے صاف انکار کردیا، کچھ دنون بعد آرچ بشپ کی جگہ خالی ہوئی جو مناصب کلیسائی کی معراج کمال ہے، احباب نے شدید اصرار کیا کہ وہ اُس کے لیے اپنے کو پیش کرے مگر اُسکی خودداری اور بے نیازی نے صرف یہ جواب دیا کہ "مین نہ تو آرچ بشپ کی نام کی عزت کا بھوکا ہون، نہ دولت کا طالب ہون، جسکو لنڈن کا ہر دو کاندار حاصل کرسکتا ہے[1]"۔

اولاد کی تعلیم وتربیت

برکلے کی اِن مختلف الجہات مصروفیتون سے خیال ہوتا ہے کہ وہ اپنی اولاد کی تعلیم وتربیت پر خود کوئی توجہ نکرسکتا ہوگا۔معمولی والدین کی طرح بچون کو محض کسی اسکول کے "مزدور معلّمین" پر چھوڑ دیا ہوگا، یا زیادہ سے زیادہ گھر پر کوئی ٹیوٹر رکھدیا ہوگا۔لیکن حقیقت یہ ہی کہ وہ اس عظیم پدری فرض کی نہ صرف اہمیت کا صحیح احساس رکھتا تھا، بلکہ ضعیف العمری اور دائم المرضی کی معذوریون پر بھی اسنے اسکی ادائگی مین کبھی غفلت یا تقصیر نہین کی جس کا اندازہ تم خود اُسکی بیوی کے ایک خط سے کرسکتے ہو، جو اس نے شوہر کی موت کے بعد اپنے لڑکے جارج کو لکھا ہے:

[1] سوانح ومکاتیب برکلے از فریزر صفحہ ۳۱۵۔

"تمھارے پیارے باپ کی دانائی اور مان کی خبر گیری نے کیسی ہوشیاری اور احتیاط سے تمھارے بچپن کو سنبھالا - اپنے آرام کے لیے ہمنے تمکو کبھی مزدور معلمین کے ہاتھون مین نہین چھوڑا بچپنے مین تم خود اپنے باپ سے تعلیم پاتے تھے، وہ گو ضعیف العمر اور دائم المرض تھے، لیکن اس فرض کو خود ہی انجام دیتے تھے، اور کسی دوسرے پر اسکو چھوڑنا نہین روا رکھا، تم انکی مشغولیت اور مسرت تھے، کوتاہ نظر لوگ تعلیم کی معمولی اور ادنی لغزشون کو خطرناک نہین سمجھتے، لیکن وہ جانتے تھے کہ بنیادی لغزشون کا کبھی علاج نہین ہوسکتا، اور × کو پہلے ہی بسا دینا بعد کو شراب مین خوشبو پیدا کرتا ہے اسی لیے انھونے تحفظ کو علاج پر ترجیح دی، جہانتک ممکن ہوتا تھا وہ تمکو یا تو اپنے پاس رکھتے تھے یا اکیلا..... ان کا خود شراب سے اجتناب تمھارے لیے اس سے کہین بہتر سبق تھا کہ وہ تم کو زبان سے روکتے..... تم نے کبھی انکو بدگوئی سے زبان آلودہ کرتے نہ سنا ہوگا..... خصوصاً اتنا نرم مزاج شفیق، صابر اور جفاکش باپ تو مین نے کبھی دیکھا ہی نہین"

بڑے لڑکے کی موت کا شدید صدمہ قدرت کی بے رحمی دیکھو کہ اُسنے ایسی جفاکشانہ پرورش کے سب سے پہلے ہی ثمر کو بوڑھے باغبان کے ہاتھ سے چھین لیا - یعنی فروری ۱۸۳۱ء مین برکلے کا سب سے بڑا سب سے پیارا ہونہار اور نوعمر جگر پارہ ولیم نذر اجل ہوگیا - مان باپ کی کمر ٹوٹ گئی - برکلے کو اس کا جتنا شدید قلق ہوا ہوگا اس کا خفیف سا اندازہ ذیل کے خطوط سے کرو -

"مین ایک ایسا آدمی تھا جو سیاسی دلچسپیون، لوگون سے ملنے جلنے اور اُن تمام چیزون سے جنکو دنیا لطف و مسرت کہتی ہے یکسر دست کش تھا، میرا سرمایہ ایک ننھا سا دوست تھا، جسکی تعلیم ہمیشہ میری نگاہ کے سامنے ہوئی جسکی مصوری مجکو نشاط بخشتی تھی جسکی موسیقی مین میرے لیے دلکشی تھی، جسکی زندہ دلی اور خندہ مزاجی میری ہر وقت کی عید تھی، خدا کی مرضی نے اسکو مجھ سے لے لیا - اُسکی خوبیون، اور صورت شکل، اسکی معصومی اور دینداری خصوصاً اسکی

مجھسے غیر معمولی محبت نے مجکو بہت ہی زیادہ اُس کا گرویدہ بنا رکھا تھا، مین صرف اس کا عاشق نہ تھا بلکہ اسپر مفتخر تھا مین نے اپنا دل بیحد لگا رکھا تھا۔ شاید اس سے بہت زیادہ جتنا اس دنیا کی کسی چیز مین لگانا چاہیے"!

بچپن کے دوست ٹام کا انتقال

اسی سال اس کے بچپن کے رفیق اور عزیز ترین دوست "پیارے ٹام" (ٹامس پرائر) کا بھی انتقال ہوا۔ نقرس و قولنج وغیرہ کی بیماریان، انحطاط کا سن اور پھر اسپر ان صدمات نے برکلے کو بالکل ہی کہنا چاہیے کہ گرا دیا تھا۔ دینی اور وطنی خدمات کی تاب و توانائی نے جواب دیا، اور اب قرب موت کی حقیقی گوشہ نشینی کی آرزو تمام چیزون پر غالب تھی وصیت تک لکھ رکھی۔ بشپ کے عہدہ سے استعفا بھیجدیا۔ لیکن منظور نہین ہوا۔ اور بادشاہ (جارج دوم) کو جب معلوم ہوا کہ کس کا استعفا ہے! تو تصریح کے ساتھ حکم صادر کیا کہ برکلے آخر دم تک بشپ برکلے ہی رہے گا۔" البتہ اسپر سے تمام منصبی ذمہ داریان اُٹھالی گئین۔ اور پورا اختیار دیدیا گیا کہ جہان اسکی خوشی ہو رہے۔

اکسفرڈ

گو برکلے اب اور تمام چیزون سے کنارہ کش ہو چکا تھا۔ لیکن پدری فرایض سے چشم پوشی اب بھی وہ نہین گوارہ کر سکتا تھا۔ اور اپنے دوسرے بچے جارج کی تعلیم کے خاطر بقیہ ایام زندگی اکسفرڈ یونیورسٹی کے زاویہ مین گذارنے کا فیصلہ کیا کہ اولاد کی تعلیم کم از کم اپنی نگاہ کے سامنے تو ہو۔ لیکن دراصل یہ ارض الموت کی کشش تھی۔ غرض اگست ۱۷۵۲ء مین برکلے اپنی بی بی، بچی (جولیا) اور جارج کو ساتھ لیکر اکسفرڈ روانہ ہو گیا۔

یہان لوگون نے اسکو ہاتھون ہاتھ لیا ہوگا۔ یونیورسٹی کے حلقہ مین اُس کا غیر معمولی احترام کیا جاتا تھا۔ اس کے بعض مصنفات کا ایک مجموعہ اور السیغارن کا تیسرا ایڈیشن اسی زمانہ مین شائع ہوا۔ یہ علمی دنیا سے اس کا آخری خطاب تھا۔ اکسفرڈ کے عزلت کدہ

مین ابھی ۶ مہینے بھی نہ گذرنے پائے تھے کہ داعی اجل نے ۱۴ جنوری ۱۷۵۳ء کو دروازہ کھٹکھٹایا۔

موت ”اتوار کا دن تھا، شام کا وقت۔ برکلے ایک کوچ پر لیٹا ہوا تھا، بال بچے پاس بیٹھے تھے۔ بی بی تدفین کے وقت کی دعا، زور زور سے پڑھکر سبکو سنا رہی تھی، برکلے جابجا کچھ تنقید و تشریح کرتا جاتا تھا۔ اتنے مین جولیا چاے لیکر گئی تو دیکھا باپ سو گیا ہے۔ لیکن یہ آخری نیند تھی“۔ برکلے کے وصایا کا ایک عجیب جزیہ تھا کہ میری لاش پانچ یا اس سے بھی کچھ زیادہ دن تک یونہی بے غسل و کفن، انہی کپڑون اور اسی بستر موت پر بے چھیڑے پڑی رہنے دیجاے، چنانچہ اسکے مطابق وہ موت کے چھٹے دن کرائسٹ چرچ کے احاطہ مین مدفون ہوا،

مقدور ہو تو خاک سے پوچھون کہ او لئیم ‖ تو نے وہ گنجہاے گرانمایہ کیا کیے

زمین نے بے شک برکلے کے جسم خاکی کو اپنا پیوند بنالیا، لیکن اُسکے کارنامون سے ہزارون دل و دماغ قیامت تک زندگی حاصل کرتے رہین گے، اس مرنے والے کے زندگی بخش حالات کو اب ہم اُسکی بیوہ کے ایک خط (تربیت اولاد کے ذکر مین اسی خط کا ایک ٹکڑا درج کیا جاچکا ہے) کی چند سطرون کے اوراقتباس پر ختم کرتے ہین۔ جس سے اسکی سیرت کے بعض پہلوؤن پر روشنی پڑتی ہے۔

”وہ اپنی گفتگو، صحبت اور مختلف مشاغل سے گھر کو خوش بنائے رکھتا تھا۔ اُسکی سبق آمیز گفتگو پر ایک گہرا اور پائدار اثر پڑتا تھا...... وہ کسی دوست کی غلطی یا راز کو کبھی فاش نہین کرتا تھا۔ اکثر آدمی حسد سے دوسرون کی تحقیر لاطائل بکواس اور بدگوئی کے حریص ہوتے ہین۔ لیکن چونکہ وہ کسی کو اپنے سے بڑا یا شاید اپنے برابر بھی نہین پاتا تھا، اسلیے وہ کسی پر حسد کیونکر کرسکتا تھا؟ انسان اشیاء اور کتابون کے متعلق اسکا علم اتنا وسیع اور عالمگیر تھا کہ موضوع گفتگو کے لیے اُسکو کبھی بغلین نہین جھانکنا پڑتی تھین۔ لیکن بالفرض اگر وہ

اتنا ہی بلید ہوتا جتنا کہ متوقد الذہن تھا تو اس کا ضمیر اور نیک باطنی اس کے لبون کو بند رکھتی بجاے اسکے کہ اُنکو کسی بھائی کی توہین اور بدگوئی کے لیے کھوسے، وہ دل اور زبان دونو کا صاف تھا۔ یہ خوبیان کچھ وہ مان کے پیٹ سے دوسرون سے زیادہ لیکر نہین آیا تھا بلکہ خود جیسا کہ وہ کہا کرتا تھا اس کے اکتساب کا زیادہ حصہ تھا۔ وہ بارہ بجے اُٹھکر چراغ جلاتا تھا، اور مطالعہ وعبادت مین مصروف ہوجاتا تھا، تواضع، نرمی، صبر، فیاضی، اور لوگون کی روحانی وجسمانی بہبود کا خیال ہی اسکی تمام کوششون کا مقصود واحد اور اسکی زندگی کی مصروفیت تھی۔"

تلک آثارنا تدل علینا
فانظروا بعدنا الی الآثار

تصنیفات

یون تو گننے کے لیے، برکلے کے نوشتجات، مکاتیب کو چھوڑ کر تیس سے اوپر ہین، جن مین سوا تین سو صفحات سے لیکر دو صفحہ تک کی تحریر شامل ہے۔ لیکن ان سب کو ملاکر بھی صفحات کی تعداد ڈیڑھ ہزار سے آگے نہین بڑھتی۔ اور جن چیزون کو مستقل تصنیف یا کتاب کی حیثیت حاصل ہے، وہ دس سے زیادہ نہین۔ اس بنا پر برکلے کو ہابس، مل و اسپنسر کی طرح ضخیم و کثیر التصانیف مصنفین کے زمرہ مین نہین شمار کیا جاسکتا ہے۔ اُس نے خود بھی جانسن کو ایک خط مین لکھا ہے، کہ "مین بڑی بڑی جلدین لکھکر دنیا کو زحمت مین نہین ڈالنا چاہتا، بلکہ مین نے جو کچھ لکھا ہے، وہ اُن ارباب فکر و تامل کے لیے اشارات ہین، جو چیزون کی تہ مین گھسنے کے لیے اپنے اندر تجسس اور مہلت رکھتے ہین"۔ مضامین بحث مین تنوع و تعدد کے لحاظ سے بھی اسکو کوئی خاص امتیاز حاصل نہین ہے۔ البتہ مواضیع تصنیف مین تباعد بہت کافی ہے۔ یعنی اگر ایک طرف خالص **الٰہیات** کے مباحث ہین، تو دوسری جانب **ماءالقیر** کی طبی تحقیقات اور اقتصادیات عملی و ملکی کے مسائل ہین۔ آغاز تصنیف کی تین کتابون، یعنی نظریہ رویت، مبادی، اور مکالمات ہائلس و فلونس، کے علاوہ باقی اکثر تحریرین، خصوصاً مکالمات السیفارن، سرس، اور مستفسر، وسیع النظری کی حیثیت سے نہایت حیرت انگیز ہین۔ قدیم و جدید فلاسفہ، حکما، اور متکلمین مین شاید ہی کوئی اس کے دائرہ واقفیت سے باہر ہو۔ ممالک یورپ کی زراعت، تجارت، صنعت و حرفت پر اقتصادی نقطۂ نظر سے، اس کو

اس قدر عبور ہی کہ اُس زمانہ مین اس سے زیادہ کا امکان نہ تھا۔

لیکن برکلے کی تصنیفی عظمت کا حقیقی راز اِن چیزون سے ما دراہی۔ جس شے نے برکلے کو برکلے بنایا، وہ، وہ قوت انکشاف واجتہاد فکر ہے جسکی جھلک اُسکے علمی کارنامون کے ایک ایک صفحہ پر موجود ہے، اور جسکی بدولت وہ آج تاریخ فلسفہ کا نقطہ انقلاب سمجھا جاتا ہی۔ اسکا نظریہ جدید، علم النفس کا عصر جدید ہے۔ اسکی مبادی، الہیات مین مذہب تصوریت[1] کی موسس وتمم ہے۔ اخلاقیات مین وہ افادیت[2] کا بانی قرار دیا جاسکتا ہے۔ ریاضی کے مسلمات تک، جنکو ہر حکیم وفلسفی بے چون وچرا قبول کرلیتا ہے۔ اور جنمین شک شریعت سائنس کی روسے کفر ہے، اس کے مجتہدانہ حملون سے محفوظ نہ رہ سکے۔

سوانح کے ساتھ ہم نے برکلے کے تقریباً تمام نوشتجات کا کچھ نہ کچھ ذکر کردیا ہی، اسکے علاوہ چونکہ ہمارا اصل موضوع فلسفۂ برکلے ہے، اسلیے کسیقدر تفصیل کے ساتھ ہم ذیل مین محض اُن کتابون سے بحث کرینگے جو براہ راست یا ضمناً فلسفیانہ مصنفات خیال کیے جاتے ہین۔ باقی ڈیماٹو، مکالمات السیفارن اور سرس، صرف ضمنی حیثیت اس بحث کی تحت مین آسکتی ہین۔

۱۔ جدید نظریہ رویت

یہ کتاب دراصل برکلے کے فلسفہ کی تصویر کا ایک رُخ ہے، جو سال بھر کے بعد مبادی کے صفحات پر اپنے تمام خد وخال کیساتھ نمودار ہوئی، اور جسکا ماحصل یہ تھا کہ کسی شی کا احساس وادراک ہی اس کا حقیقی وجود ہے، باقی کسی محسوس چیز کا، نفس مُدرِک اور احساس کرنے والے ذہن

[1] دیکھو عنوان فلسفہ تصوریت [2] دیکھو ذکر "السیفارن"

سے الگ اور باہر، وجود ماننا ایک صریحی تناقض ہے، لہذا سب سے مقدم کام یہ تھا کہ نہایت وضاحت و تفصیل کے ساتھ اس بات کو طے کردیا جاے کہ محسوسات کے خارج از ذہن موجود ہونے کا اعتقاد کیونکر پیدا ہوتا ہے، اور خود خارج کی کیا ماہیت ہی۔

تمکو بہت ذرا سا غور کرنے سے یہ معلوم ہوجائیگا کہ اس اعتقاد کا دار و مدار بہت کچھ اسپر ہے کہ ہم کو اپنے محسوسات عیاناً ذہن سے الگ اور خارج مین دکھائی دیتے ہین ہم آنکھ کھولیتے ہین، تو مکان، درخت، حیوانات وغیرہ اپنی ذات سے مختلف فاصلون پر نظر آتے ہین۔ ان چیزون کے مختلف قد و قامت (امتدادات) اور وضع، یعنی چت، پٹ، سیدھا، اور الٹا ہونا، یا کسی کا نیچے ہونا کسی کا اوپر، کسی کا داہنے، کسی کا بائین، یہ تمام باتین کھلم کھلا آنکھ سے نظر آتی ہین۔ اس لیے گویا اشیا کا وجود خارجی ایک مرئی حقیقت ہے جس کا کسی طرح انکار نہین کیا جاسکتا۔ اس اعتراض کی اہمیت سے برکلے اچھی طرح خبردار[1] تھا۔ اسلیے اپنا اصلی فلسفہ پیش کرنے سے پہلے، اس عالمگیر غلط فہمی کو رفع کرنے کے لیے، اُسنے نظریۂ رویت پر قلم اٹھایا، جسکا موضوع بحث خود اُسی کے الفاظ مین یہ ہے "میرا مقصد یہ بتلانا ہی کہ چیزونکے فاصلہ (بُعد) امتداد اور باہمی وضع کا احساس ہمکو حاسہ بصر کے ذریعہ سے کیونکر حاصل ہوتا ہی نیز اس فرق پر غور کرنا، جو تصورات بصر اور تصورات لمس کے مابین ہے، ساتھ ہی یہ معلوم کرنا کہ کیا کوئی ایسا تصور ہے جو مشترک طور پر لمس و بصر دونون سے محسوس ہوتا ہو" (ابتداے نظریۂ رویت)۔

اس کتاب کے مہمات مباحث کی تحلیل چار اجزا مین کی جاسکتی ہے جنکو ہم ذیل مین یکجا درج کرکے علی الترتیب بحث کرتے ہین۔

---

[1] دیکھو مبادی، ابتد

۱- امتداد (طول، عرض، عمق) شکل (مثلث، مربع، مدور، وغیرہ ہونا) حرکت (انتقال مکانی) خارجیت (فاصلہ، مکان، یا بعد) وضع، مزاحمت، وصلابت کے تصورات حاسہ لمس سے حاصل ہوتے ہین۔

۲- حاسہ بصر سے براہ راست وبالاصل صرف رنگ وروشنی اور اُن کے مراتب مختلفہ کے تصورات کا علم ہوتا ہی۔ امتداد شکل اور حرکت کے تصورات بھی مرئی کہے جاسکتے ہین۔ لیکن ان مین اور لمس کے تصورات امتداد شکل وحرکت مین باہم کسی طرح کی مماثلت نہین ہوتی، اور اُن کا وجود بھی رنگ کی طرح حاسہ بصر سے باہر نہین ہوتا۔

۳- خارجیت یعنی فاصلہ، بُعد یا مکان کا تصوّر مطلقاً حاسۂ بصر سے نہین حاصل ہوتا۔ نہ کوئی ایک ہی تصور ایک سے زائد حاسون سے مشترکاً محسوس ہوسکتا ہی۔

۴- حس بصر ایک طرح کی زبان ہے، جس کے الفاظ (تصورات بصری) اپنے معانی (تصورات لمسی) پر دلالت کرتے رہتے ہین۔ اُسلافات ذہنی کی بنا پر تصورات بصری سے تصورات لمسی کی جانب اسی طرح بلاشعور ذہن کا انتقال ہوجاتا ہے، جس طرح کسی لفظ سے اس کے معنی کیجانب۔ اور ان دونون مین کوئی لزومی علاقہ نہین ہوتا۔

پہلا مقدمہ تو تمامی اور فلسفی سب کے مسلمات مین شامل ہے۔ کون نہین جانتا، کہ ایک مادرزاد اندھا چھوکر چیزون کی لمبائی، چوڑائی، موٹائی، گولائی وغیرہ کا پتہ لگالیتا ہی۔ اس کے جسم پر کوئی کیڑا رینگتا ہے، تو اُسکی حرکت صاف محسوس ہوتی ہے، کسی چیز کو چھونے کے لیے اپنے جسم کو حرکت دیکر اس تک پہنچنا پڑتا ہی اس حرکت مین ایک زمانہ صرف ہوتا ہی، جس سے اس کو چیزون کے مختلف فاصلون اور دوری ونزدیکی کا تصور حاصل ہوتا ہے، مکان یا بعد کا تصور بھی اسی حرکت جسم سے ماخوذ ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ اندھا، اپنے سر، قدم، یمین ویسار،

کی نسبت سے اوضاع کا علم حاصل کرتا ہے۔ مثلاً اس کے سامنے ایک آدمی کھڑا ہے۔ اس کو وہ نیچے سے اوپر تک ٹٹولتا ہے، جس سے مختلف لمسی احساسات پیدا ہوتے ہین۔ ان مین سے بعض کا نام سر ہے اور بعض کا پیر جس حصۂ جسم کو زمین سے قریب تر پاتا ہے اس کو نیچے کہتا ہے، اور جس کو اس سے بعید تر محسوس کرتا ہے، اس کو اوپر کہتا ہے، پھر جب اس کو معلوم ہوتا ہے کہ کسی آدمی کے تمام اعضاے جسم مین سر زمین سے بعید تر ہے تو وہ سمجھتا ہے کہ یہ آدمی سیدھا کھڑا ہے۔ لیکن اگر دفعتہً اسکی آنکھین کھل جائین تو جب تک بصری اور لمسی احساسات کے ساتھ ساتھ تجربات سے اُتلافات ذہنی نہ پیدا ہولین، اسکو پتہ نہ چلے گا، کہ فلان آدمی سیدھا کھڑا ہے، یا الٹا۔ باقی صلابت و مزاحمت تو کہنا چاہیے کہ لمس کے احساسات مخصوصہ مین ہین۔ کیونکہ جب کوئی شے ہمارے جسم کو حرکت سے روکتی اور نفوذ سے باز رکھتی ہے، تب ہی ہم کو مزاحمت کا حس ہوتا ہے اور اسی نفوذ کے مختلف مدارج احساسات کا نام صلابت یا رقت ہے۔

دوسرے مقدمہ کے اتنے جز مین تو کسی کو کلام ہی نہین کہ رنگ اور روشنی بصر کے سوا کسی اور حاسہ سے نہین محسوس ہوتے ساتھ ہی یہ بھی مسلم ہو چکا ہے کہ رنگ و روشنی کا احساس محض ذہنی ہے۔ البتہ یہ امر بحث طلب ہے کہ بصر سے صرف رنگ و روشنی ہی کا احساس ہوتا ہے۔ باقی امتداد و شکل براہ راست آنکھ سے نہین محسوس ہوتے، یا جو امتداد و شکل مرئی یعنی محسوس بصر ہے وہ اس امتداد و شکل سے کوئی مناسبت نہین رکھتا، جو چھونے سے حاصل ہوتا ہے بلکہ وہ کلیتہً ایک ذہنی شے ہے جسکا حاسہ سے باہر وجود نہین۔ کیون کہ علی العموم یہ سمجھا جاتا ہے کہ جو امتداد و شکل چھونے سے محسوس ہوتا ہے، وہی بعینہٖ اوپر کا ظاہر است

دکھائی بھی دیتا ہے۔ دونون مین کوئی فرق نہین، اور دونون حقائق خارجی ہین لیکن برکلے صرف لمسی امتداد و شکل کو خارجی حقیقت مانتا ہے، باقی بصری امتداد و شکل کو اول الذکر سے بالکل مختلف اور محض ذہنی قرار دیتا ہے۔

ایک ہی شے مختلف فاصلون اور حالات کے اندر مختلف اشکال و امتدادات کی نظر آتی ہے۔ مثلاً ہم کو نہایت دور کوئی دھندلی شے دکھائی دیتی ہی، جسکے بارے مین نہین کہا جا سکتا کہ آدمی ہے، درخت ہے، جانور ہے، یا کوئی اور شے، جیسا جیسا ہم اس کے قریب ہوتے جاتے ہین، اس کے امتداد و شکل کے تصورات مین بھی تفاوت پیدا ہوتا جاتا ہے۔ یہان تک کہ جب ہم اس کے پاس پہنچ جاتے ہین، تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک جانور ہے۔ اب کیا کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ اس وقت جو قد و قامت یا شکل و شباہت اس جانور مین نظر آتی ہے، وہ وہی ہے، جو پہلے ایک میل کی دوری پر یا اسکے بعد کے مختلف فاصلون سے دکھائی دیتی تھی۔ اتنا ہی نہین، بلکہ اگر ہماری آنکھون کی ساخت کچھ مختلف ہوتی، تو اس وقت پاس کھڑے ہوئے، اس جانور کی جو شکل اور قد آنکھ سے محسوس کر رہے ہین، اس سے بھی یہ بڑا یا چھوٹا نظر آتا، جیسا کہ بعض دوسرے حیوانات کو ایک ہی فاصلہ سے ایک ہی چیز کا قد اس سے مختلف معلوم ہوتا ہی، جیسا انسان کو نظر آتا ہے۔ بلکہ اگر ہم خود چھوٹے چھوٹے کیڑون کو خوردبین وغیرہ آلات کی مدد سے دیکھتے ہین تو، ان کا امتداد اور انکی شکل مین اس امتداد و شکل سے زمین و آسمان کا فرق ہو جاتا ہے، جو معمولی آنکھون سے محسوس ہوئی تھی۔ اسی قسم کی سیکڑون اور مثالین پیش کیجا سکتی ہین جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حالات کے اختلافات سے ایک ہی چیز مختلف امتدادات اور شکلون کی دکھائی دیتی ہے۔ اب تم ہی ذرا سوچکر بتلاؤ کہ ان سیکڑون متفاوت اشکال و امتدادات

مین سے کس بنا پر ایک کو حقیقی یا لمسی امتداد و شکل کا مرئی مثنیٰ یا مماثل کہا جاسکتا ہے، یا یہ کیسے دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ فلان شکل و امتداد جس کو ہم دیکھ رہے ہین، بعینہٖ وہی ہی جو چھونے سے محسوس ہوا تھا، پھر یہ بھی نہین کہا جاسکتا کہ یہ تمام متناقض امتدادات واشکال جو مختلف فاصلون سے نظر آتے ہین، سب کی سب کسی ایک شی کے واقعی یا لمسی اشکال و امتدادات ہین، لہذا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اُن بصری امتدادون اور شکلون کا وجود حاسہ بصر یا ذہن سے باہر نہین رہے، اسکے علاوہ اتنا تو تقریباً تمام حکما و فلاسفہ قبول کرتے ہین کہ رنگ کا وجود ذہن سے باہر نہین، تو پھر امتداد و شکل، جو رنگ ہی کی خاص خاص مقادیر ہین اور جنکا رنگ سے مجرد و منفصل وہم مین بھی تخیل نہین کیا جاسکتا، کیونکر ذہن سے باہر موجود ہوسکتے ہین۔

اصل دھوکا یہ ہے، کہ بلا کسی آلہ کی اعانت کے ایک خاص قربت سے انسان کو علی العموم کسی شے مین جو شکل و امتداد نظر آتا ہے، اس کو وہ غلط فہمی سے واقعی اور خارجی قرار دے لیتا ہے۔ اس مین شک نہین کہ ایسا کرنا عملی زندگی کے کاروبار کے لیے نہ صرف مفید، بلکہ ناگزیر تھا، اس لیے ہزارون سال کے تعصبات و استعمالات کے بعد اب فلسفیانہ حیثیت سے بھی اِس غلط فہمی کو دور کرنا آسان نہین ہی۔ چنانچہ جہان اکثر علماے نفسیات و فلاسفہ نے برکلے کے اس انکشاف عظیم کو قبول کرلیا ہے، وہان بہتیرے ایسے بھی ہین جو آجتک مخالف ہین۔ اس مخالف جماعت کیجانب سے جو اعتراضات کیے جاتے ہین ان مین بہت زیادہ اس پر زور دیا جاتا ہے کہ کوئی نہ کوئی امتداد و شکل تو ہمکو آخر محض آنکھ سے نظر ہی آتا ہے، خواہ وہ غیر حقیقی ہی کیون نہو۔ لیکن یہ دراصل ایسے لوگون کا اعتراض ہے جنھون نے خود نظریۂ رویت کو کبھی غور سے پڑھنے کی زحمت گوارا نہین کی۔ بلکہ اِدھر اُدھر سے ایک بات لے اُڑے۔ ورنہ اتنا تو خود برکلے نے تسلیم کیا ہی جیسا کہ تم کو ابھی معلوم

ہوچکا ہے کہ ایک طرح کے بصری امتداد و شکل کا بھی وجود ہی لیکن وہ حاسۂ بصر یا ذہن سے باہر نہین ہی اور نہ اُس خارجی و حقیقی امتداد و شکل کے مماثل ہی، جو چھوکر محسوس ہوتا ہے یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ نظریۂ رویت، مین برکلے محسوساتِ لمس کو خارجی اور واقعی مانتا ہے۔ اسی لیے یہ اُس کے فلسفہ کا صرف ایک رُخ یا ایک کڑی ہی۔

ہم اوپر کہہ آئے ہین کہ چیزون کے موجود فی الخارج ہونے کا اذعان زیادہ تر اسپر مبنی ہے کہ وہ علانیہ ہمکو مختلف فاصلون پر نظر آتی ہین، اور یہ فاصلے بالذات مرئی یقین کیے جاتے ہین۔ لہذا تیسرے دعویٰ کو برکلے کے اصل فلسفہ سے قدرتاً زیادہ قریبی تعلق ہی اور اسی لیے اُسنے علی الاطلاق یہ ثابت کرنا چاہا، کہ فاصلہ کسی حیثیت سے بھی محسوس بصر نہین بلکہ قطعاً غیر مرئی ہے، البتہ گذشتہ تجربات اور ائتلافات ذہنی کی بنا پر مختلف علائم بصری کے ذریعہ سے مختلف فاصلون کی طرف نہایت تیزی سے بلاشعور ذہن منتقل ہوجاتا ہے جس سے ہمکو یہ دھوکا ہوتا ہے کہ خود فاصلہ دکھائی دیتا ہی۔

برکلے نے جس طریقہ سے اِس دعوےٰ کا اثبات کیا ہے اسکو دراصل تحلیلی یا تشریحی استدلال کہنا چاہیے۔ یعنی افعالِ ذہن کی تحلیل سے یہ دکھایا گیا ہے کہ جس چیز کو تم براہ راست محسوسِ بصر خیال کرتے ہو وہ حقیقت مین مکسوب بصر ہے، اور ایسے ائتلافات ذہنی موجود ہین، جن سے اسکے مکسوب ہونے کی پوری طرح توجیہ ہوجاتی ہے۔ لہذا اسکو ایک مستقل حاسہ کی جانب منسوب کرنا غیر ضروری اور بے ثبوت بات ہے۔ مل نے تو یہانتک کہدیا کہ جن علامات بصری کی وساطت سے ہم فاصلہ اور بعد کا تصفیہ کرتے ہین انکا تعلق ہمارے ادراکاتِ فاصلہ کے ساتھ بعینہٖ اسی قسم کی شہادت پر مبنی ہے جس سے دوسری چیزون مین علت و معلول کا علاقہ ثابت کیا جاتا ہے "یعنی جب علت موجود ہوتی ہے تو

معلول کا بھی ظہور ہوتا ہے، جب علت نہین پائی جاتی تو معلول بھی نہین وقوع پذیر ہوتا، اور جب علت مین کوئی تغیر واقع ہوتا ہے تو معلول بھی متغیر ہو جاتا ہی۔ چنانچہ مثلاً جب ہم کسی چیز کو دوربین سے دیکھتے ہین تو اس آلہ کا بصری اثر صرف یہ ہوتا ہی کہ یہ چیز فضاے ردیت کے اُس سے زیادہ حصہ کو گھیر لیتی ہے جتنی بے اس آلہ کے گھری ہوئی نظر آتی تھی، اور اسیوجہ سے ہم یہ خیال کرنے پر مجبور ہو جاتے ہین کہ اب ہمکو یہ چیز پہلے سے بڑی دکھائی دیتی ہو اور چونکہ بڑی دکھائی دیتی ہے اسی لیے پہلے سے قریب تر بھی معلوم ہوتی ہے"۔ پھر ایک آدھ مثال اور دیکر کہتا ہے کہ "جب کوئی معیار (علامت)... نہین موجود ہوتا تو ہمکو مطلقاً فاصلہ نہین دکھائی دیتا۔ مثلاً سماوی اجسام کہ جنکے فاصلون کے اختلاف کا ہمکو کوئی احساس نہین ہوتا اسی لیے وہ سب کی سب مساوی فاصلہ پر معلوم ہوتے ہین[۱]"۔

اس سے تو کوئی شخص انکار نہین کر سکتا کہ زیادہ دور کی چیزون کے فاصلہ کا جو اندازہ کیا جاتا ہی وہ حس سے زیادہ اُن علائم سے ماخوذ ہوتا ہی جنکے اختلاف کا فاصلہ کے قرب وبعد کے اختلاف کے ساتھ ہمکو متواتر اور روزانہ تجربہ ہوتا رہتا ہے، ان علائم مین سے ایک کی مثال مل کے اقتباس مین گذر چکی، یعنی مرئی چیز کا کبر وصغر، جس سے علی الترتیب اُس کے قرب وبعد کا ہمکو اسی طرح علم ہوتا ہے جس طرح کسی شخص کے چہرہ کی زردی اور سرخی سے خوف وشرم کا۔ حالانکہ یہ کوئی نہین کہتا کہ ہم خوف یا شرم کو بالذات دیکھتے ہین۔ بعض اور علائم کی مثال سے اس نظریہ کی مزید تحلیلی توضیح کے لیے ہم خود برکلے کی عبارت نقل کرتے ہین۔

"مین ایک چیز کو دیکھتا ہون، جو ایک مخصوص مرئی رنگ وشکل کی نظر آتی ہے، جسکے

---

[۱] دیکھو صفحہ ۱۶۱ ایگزامینیشنس اینڈ ڈسکشنس از جان اسٹورٹ مل جزء ۲۔ سکنڈ ایڈیشن مطبوعہ لندن۔

ساتھ ایک خاص حد تک دھندھلا پن اور بعض اور ایسے حالات بھی شامل ہین، جن سے
مین اپنے گذشتہ مشاہدات کی بنا پر یہ فیصلہ کر لیتا ہون کہ اگر مین استنے قدم یا اتنے میل آگے
بڑھون تو فلان فلان تصورات لمس سے متاثر ہون گا، لہذا درحقیقت اور صحیح معنی مین نہ
تو مین خود فاصلہ کو دیکھتا ہون، اور نہ وہ چیز جسکو ایک خاص فاصلہ پر موجود سمجھتا ہون.....
..... یہ تو خود میرا حال ہے۔ اور مین یقین کرتا ہون کہ جو شخص بھی خود اپنے خیالات کی توجہ
سے پرتال کریگا، اور اس بات کو سوچے گا کہ جب وہ یہ کہتا ہی کہ فلان چیز مجکو ایک فاصلہ
پر دکھائی دیتی ہے، تو اسکی مراد کیا ہوتی ہے، تو وہ مجھ سے اتفاق کرے گا کہ جس شی کو وہ
دیکھتا ہے وہ صرف اس کے ذہن کو اس جانب منتقل کر دیتی ہے کہ ایک خاص فاصلہ طے
کرنے کے بعد (جو اس وجہ سے کہ اپنے جسم کی حرکت سے ناپتا ہے محسوس لمسی ہی) وہ اِن
فلان فلان لمسی تصورات سے دوچار ہوگا، جو فلان فلان مرئی تصورات کے ساتھ بالعموم
وابستہ رہتے ہین[1]"۔

اِس اقتباس مین جس علامت کی تشریح ہے وہ چیزون کا دھندھلے پن یا صفائی
کے ساتھ نظر آنا ہے۔ جنکے مختلف مراتب سے ہم فاصلہ کے تفاوت کا اسیطرح قیاسی
علم حاصل کرتے ہین جس طرح صغر و کبر سے۔ یعنی جسقدر کوئی چیز دھندھلی دکھائی دیتی ہی
اسی قدر ہم اس کو دور سمجھتے ہین اور جسقدر صاف ہو اسی قدر قریب خیال کرتے ہین۔
اس امر کو ملحوظ رکھنا چاہیے کہ تحلیلی استدلال سے اُسی وقت پوری تشفی حاصل ہوتی ہی
جب آدمی خود سوچے، اسلیے جیسا کہ برکلے نے کہا ہے تمکو خود غور کرنا چاہیے کہ کسطرح
علائم بصری سے بالواسطہ فاصلہ کا علم ہو جاتا ہے۔

---

[1] جدید نظریہ رویت بند ۴۵

اوپر کی مثالون اور تشریحات سے اتنا تو اچھی طرح واضح ہوگیا، کہ زیادہ دور کی چیزون کے فاصلہ کا اندازہ کسی چیز کی چھوٹائی بڑائی، دھندھلے پن اور صفائی وغیرہ سے کیا جاتا ہے، اور وہ بالذات رنگ وروشنی کی طرح آنکھ سے نہین دکھائی دیتا۔ لہذا کوئی وجہ نہین، کہ قریبی فاصلے بھی اسی قانون کے ماتحت نہون، لیکن چونکہ وہ علائم یا نشانات جن سے قریب کی چیزون کی نزدیکی اور دوری کا ذہن پتہ لگاتا ہے، زیادہ بعید الفاصلہ چیزون کے علائم سے مختلف اور کسی قدر دقیق ہین، اسلیے آدمی کو نزدیک کے فاصلون مین اس امر کا زیادہ دھوکا ہوتا ہے کہ وہ براہ راست رنگ وروشنی کی طرح آنکھ ہی سے نظر آتے ہین۔ مثلاً ایک شے جو چند قدم یا چند گز کے فاصلہ پر ہے، وہ اگر ایک آدھ قدم یا ایک آدھ گز آگے پیچھے ہٹ جاتی ہے تو بڑائی چھوٹائی یا صفائی اور دھندھلے پن کے لحاظ سے اس مین کوئی فرق نہین محسوس ہوتا، لیکن فاصلہ کی کمی زیادتی کا فوراً ادراک ہوجاتا ہے، جس سے قدرتاً ہمکو خیال ہوتا ہے کہ خود فاصلہ دکھائی دے رہا ہے۔ لہذا برکلے نے نہایت دقت نظر سے اُن علامات کا استقصا کیا ہے، جن سے نزدیک کی چیزون کے فاصلہ کا ہم استنباط کرتے ہین، یہ علامات کل تین ہین[1]۔

۱۔ جب دونون آنکھون سے ہم کسی شے کو دیکھتے ہین، تو جس قدر یہ ہم سے قریب یا دور ہوتی جاتی ہے، اُسی نسبت سے دونون پُتلیون کے بیچ کا فاصلہ کم یا زیادہ ہوجاتا ہے، پتلیونکی اس حرکت سے ایک خاص عضلی حس پیدا ہوتا ہے جس سے فاصلہ کے تفاوت کا علم حاصل ہوتا رہتا ہے۔

۲۔ جب کسی چیز کو آنکھ سے بہت نزدیک کرلو تو وہ مختل نظر آنے لگتی ہے، اور جتنا ہی اسکو

[1] جدید نظریۂ رویت بند ۱۶، ۲۱ و ۲۷،

قریب تر کرتے جاؤ گے اُتنا ہی یہ اختلال بڑھتا جائے گا جس سے فاصلہ اور اختلال کے مختلف درجات مین عادتاً ایک علاقہ پیدا ہو جاتا ہے، لہذا جس نسبت سے اختلال زیادہ ہوتا ہے اسی نسبت سے فاصلہ کم محسوس ہوتا ہے اور جس قدر اختلال کم ہوتا ہے یعنی چیز صاف نظر آتی ہے اسی قدر فاصلہ زیادہ معلوم ہوتا ہے۔

۳- لیکن ہم اپنی آنکھون پر ایک حدتک زور دیکر اس اختلال کو کچھ دیر کے لیے روک سکتے ہین اس حالت مین آنکھون پر زور دینے سے جو حس پیدا ہوتا ہے وہ اختلال نظر کے حس کا قائم مقام ہو جاتا ہے، اور اس کے مختلف درجات سے فاصلہ کے تفاوت کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ یعنی جتنا ہی زیادہ زور پڑتا ہے اتنا ہی کم فاصلہ محسوس ہوتا ہے وکذالک بالعکس۔

ان سہ گانہ علائم بصری سے فاصلون کے اختلاف وتفاوت کی جانب جسطرح بالوسطہ ذہن کا انتقال ہوتا رہتا ہے اس کا ہر آدمی بجائے خود تجربہ کرسکتا ہے۔ اور ذرا سی توجہ کے بعد یہ روشن ہو سکتا ہے کہ آنکھ سے انسان کو فاصلہ کا بالکل اسی طرح علم ہوتا ہے جس طرح مکان سے" مین اپنے مطالعہ کے کمرہ مین بیٹھا ہون سڑک سے ایک گاڑی کی کھڑکھڑاہٹ سنتا ہون، ...... آواز کے تفاوت سے گاڑی کے مختلف فاصلون کا بے دیکھے احساس ہوتا رہتا ہے ...... اس طرح گویا مین فاصلہ کا کان سے بعینہ اسی طرح احساس کرتا ہون جس طرح آنکھ سے، لیکن با این ہمہ یہ نہین کہتا کہ مین فاصلہ سن رہا ہون، جیسا کہ یہ کہتا ہون کہ فاصلہ دیکھتا ہون۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ محسوسات لمس وبصر مین بہ نسبت محسوسات لمس وسمع کے، قیاس کا زیادہ موقع ہے۔ لہذا ایک آدمی کو زیادہ سہولت سے یقین آجاتا ہے کہ اجسام یا خارجی اشیا صحیح معنی مین سننے کی

چیزین نہین ہین، بلکہ سماعت کی شے صرف آواز ہے جسکے توسط سے کسی خاص جسم یا فاصلہ کے تصور کی جانب ذہن منتقل ہوجاتا ہے. بہ خلاف اس کے بصر و لمس کے تصورات مین جو فرق ہے اس کا تمیز کرنا زیادہ دشوار ہے، اگرچہ یہ قطعی ہے، کہ بعینہ ایک ہی شے کو دیکھنا اور چھونا، اس سے زیادہ ممکن نہین ہے، جتنا ایک ہی شے کو سننا اور چھونا"[1] اسیلیے یہ کہناکہ فاصلہ محسوس لمس و بصر دونون ہے، ایک مہمل بات ہے۔

جب یہ طے ہوگیا کہ قوۃ لامسہ کے محسوسات، یعنی امتداد، بعد، فاصلہ وغیرہ کا باصرہ سے براہ راست احساس نہین ہوتا، بلکہ خاص خاص مرئی علامات کے توسط سے لمسی احساسات کی جانب بے شعور ذہن کا انتقال ہوجاتا ہے جسکی وجہ ان دونون کا وہ مابینی علاقہ ہے جس کا ہمکو متواتر تجربہ ہوتا رہتا ہے، اور جو لازماً ان دونون کے مابین ذہنی اُتلافات پیدا کردیتا ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہے کہ ان علائم بصر اور محسوسات لمس مین کوئی لزومی ارتباط نہین ہے۔ مثلاً موجودہ تجربہ کی روسے جب کوئی چیز قریب تر ہوتی ہے تو بڑی نظر آتی ہی۔ اور بعید تر ہوتی ہے تو چھوٹی۔ جس سے بڑائی نزدیکی کی علامت بنجاتی ہی اور چھوٹائی دوری کی۔ لیکن فرض کرو کہ آنکھون کی ساخت ایسی واقع ہوتی کہ اسکے بالعکس تجربہ ہوتا، یعنی جب کوئی چیز قریب ہوتی تو چھوٹی دکھائی دیتی، اور دور ہوتی تو بڑی، تو یہ علامات بھی اپنی دلالت کے لحاظ الٹ جاتین، یعنی جب کوئی چیز چھوٹی نظر آتی تو ہم اس کو نزدیک سمجھتے اور جب بڑی نظر آتی تو دور۔ اس سے معلوم ہوا کہ نفس بڑائی یا چھوٹائی کو قرب یا بعد کیساتھ کوئی لزومی علاقہ نہین جسکی بنا اُتلاف ذہنی سے ماورا کسی اور چیز پہ ہو۔ لہٰذا علائم بصر کو محسوسات لمسی سے وہی تعلق ہے، جو لفظون کو معانی سے ہے۔ جس طرح کسی لفظ سے معانی کیطرف

[1] نظریہ رویت بند ۴۶ و ۴۷،

محض تواتر استعمال اور اُتلاف ذہنی کی بنیاد پر ذہن دوڑ جاتا ہے، بعینہ اسی طرح ایک مرئی علامت سے لمسی محسوس کی جانب۔ تو گویا یہ علائم بصری ایک طرح کی زبان کا کام دیتے ہین جسکو برکلے لسان الٰہی قرار دیتا ہے۔ جو ہمارے مقدمات اربعہ کا آخری نمبر ہے

ماحصل یہ ہے کہ جدید نظریۂ رویت کے وجود مین آنے سے پہلے عام طور پر یہ خیال کیا جاتا تھا کہ خارجیت فاصلہ یا بعد اور شکل و امتداد وغیرہ کا حاسہ بصر سے اسی طرح بالذات و براہ راست احساس ہوتا ہے، جس طرح حاسہ لمس سے برکلے نے یہ ثابت کیا کہ بعینہ کوئی ایک ہی شے مشترک طور پر براہ راست دو حاسون سے نہین محسوس ہو سکتی، البتہ ہر حاسہ مین ہکی قابلیت ہے کہ وہ اپنے خاص محسوسات کے توسط سے گذشتہ تجربات و اُتلافات ذہنی کی بنا پر، دوسرے حاسون کے احساسات کا اکتسابی طور پر علم حاصل کر سکتا ہے۔ لہذا فاصلہ و امتداد وغیرہ جو بالذات صرف قوۃ لامسہ سے محسوس ہوتے ہین آنکھ سے ان کا صرف اسطرح علم حاصل ہو جاتا ہے کہ رنگ و روشنی کے خاص خاص مرئی احساسات کے ساتھ جن مختلف لمسی احساسات کا تجربہ ہوتا رہا ہے انکی جانب مرئی احساسات سے اسی طرح ذہن منتقل ہو جاتا ہے جس طرح الفاظ سے معنی کی جانب۔ لیکن اگر کوئی شخص زبان سے ناواقف ہو، تو وہ ان لفظون سے کوئی مطلب نہین نکال سکتا، چنانچہ اگر ایک مادر زاد اندھے کی آنکھون مین دفعتہً بینائی آجاے تو اسکو رنگ و روشنی تو نظر آوے گی لیکن اس سے وہ اشیاء کے لمسی امتداد و فاصلہ پر استدلال نہ کر سکے گا اور لازماً اسکو کوئی شے اپنے سے دور یا نزدیک نہ معلوم ہو گی بلکہ ہر چیز آنکھ کے اندر یا زیادہ صحیح یہ ہے کہ ذہن مین محسوس ہو گی۔

اتفاق یہ کہ برکلے کی زندگی مین ۱۷۲۸ء مین چیسلڈن نامی ایک شخص نے ایک رسالہ مین کسی ایسے آدمی کے متعلق اپنے مشاہدات شائع کیے جو بچپن سے اندھا تھا لیکن بعد مدت

کے آنکھ مین روشنی آگئی' اس بیان کا اقتباس برکلے نے نظریۂ لسان بصری کا اثبات وتشریح کے نام سے جو رسالہ لکھا ہے' اس کے آخری بند مین درج کیا ہے جسکے چند جملے یہ ہین۔

"جب پہلی مرتبہ اسنے دیکھا تو وہ مختلف فاصلون کا تصفیہ کرنے سے اتنا ہی ناچار تھا کہ (جیسا کہ اسنے ظاہر کیا) یہ خیال کرتا تھا کہ تمام چیزین اسکی آنکھون سے اسی طرح مس ہوتی ہین جسطرح وہ چیزین جنکو وہ چھوتا ہے کھال سے مس کرتی ہین..... نہ اسکو کسی چیز کی شکل کا پتہ چلتا ہے نہ وہ دو چیزون مین خواہ وہ شکل و امتداد کے لحاظ سے کتنی ہی مختلف کیون نہون فرق و امتیاز کر سکتا تھا، لیکن جب اسکو یہ تبلایا جاتا تھا کہ فلان چیز وہی ہے جسکی شکل کو تم پہلے چھوکر جانتے تھے، تو وہ اس کو نہایت غور سے دیکھتا تھا، تاکہ وہ دوبارہ اس کو پہچان سکے مگر چونکہ ایک ساتھ اس کو بہت سی چیزین سیکھنا پڑتی تھین اسلیے وہ بھتون کو بھولجاتا تھا"

بعد مین اور بھی اسی صنف کے بہت سے تجربات کیے گئے ہین۔

برکلے کے اس اکتشاف سے اُسکے اصل فلسفہ اور مبادی کے نظریۂ الہیات کی تائید ہویا نہو، لیکن علم النفس مین رویت کے اس نظریۂ جدید کی جو اہمیت وعظمت ہے اسکا دوست ودشمن سبکو اعتراف ہے اور آج یہ انکشاف عظیم کہنا چاہیے کہ نفسیات کے اُن اور مہمات ابواب مین داخل ہے جسکو کوئی عالم نفسیات نظر انداز نہین کر سکتا۔ گذشتہ دو صدیون کے اندر اسکی تائید وتنقید پر جتنا لٹریچر پیدا ہوچکا ہے اس کو اگر یکجا کردیا جائے تو ایک دفتر کا دفتر بنجائے گا۔

۲۔ مبادی علم انسانی

یہی کتاب برکلے کا وہ کارنامہ ہے جسکی بنا پر یہ کہنا بالکل بے مبالغہ ہے کہ وہ فلسفۂ جدید

کا کوپرنیکس ہے، جس طرح کوپرنیکس کے انکشاف نے ہزار ہا سال کے نظام ہیئت کو بالکل الٹ دیا، اور متحرک کو ساکن، ساکن کو متحرک کر دکھایا، اسی طرح "مبادی" کے نظریہ الہیات نے فلسفہ کا رخ اِدھر سے اُدھر پھیر دیا۔ جس چیز کو (مادہ) سیکڑون ہزارون سال سے قدیم وجدید فلاسفہ ناقابل انکار حقیقت یقین کرتے چلے آتے تھے وہ محض دھوکے کی ٹٹی اور ایک فرضی شے نکلی۔ مل نے لکھا ہے کہ برکلے کے مابعد وماقبل کے فلسفہ مین اتنا ہی عظیم الشان فرق پیدا ہو گیا ہے، جتنا قدیم وجدید تاریخ یا طبعیات مین[1]۔

ہم کو اصل مین اسی کتاب نے اسپر آمادہ کیا کہ ہندوستان کی وسیع ترین زبان کو فلاسفہ کے زمرہ مین سب سے اوّل برکلے سے واقفیت کا شرف حاصل ہونا چاہیے، کتاب کے اصلی مباحث سے پہلے ایک مبسوط مقدمہ ہے، جو کل کتاب کا تقریباً ایک ربع ہے، اس مین تمام تر اس پر بحث ہے کہ تصورات مجردہ یا **کلیات** کا ذہن مین مطلق وجود نہین۔ اسپر برکلے نے بہت زیادہ زور اسلیے دیا ہے کہ اسکے نزدیک مادہ کا اعتقاد، عقیدہ تجرید ہی کے سیئات مین داخل ہے۔ مل نے تو اس کو برکلے کے اُن انکشافات ثلثہ[2] مین شمار کیا ہے جنمین سے ہر ایک بجاے خود اسکی عظمت کے لیے کافی ہے۔ بقیہ "دو" جدید نظریہ رویت، اور مبادی کا نظریہ الہیات ہین، چونکہ اپریل ۱۹۱۷ء کے **معارف** مین "تصورات کلیہ" کے عنوان سے اسی بحث پر ایک تفصیلی مقالہ شائع ہو چکا ہے، اس لیے بخوف طوالت ہم یہان اسکو نظر انداز کرتے ہین۔ باقی اصل کتاب کو خود مصنف نے تین مباحث پر تقسیم کیا ہے۔ جن مین سے اول نظریہ کی تشریح واثبات ہے۔ اسی لیے وہ سب سے زیادہ اہم ہے۔

---

[1] دیکھو ڈسرٹیشنس اینڈ ڈسکشنس، جزءم مطبوعہ لندن ۱۸۷۵ء صفحہ ۱۵۷۔ [2] ڈسرٹیشنس صفحہ ۵۵،

۱- دعویٰ یہ ہے کہ ذہن اور ادراکات ذہنی کے ماورا کائنات مین کسی تیسری چیز کا وجود نہین ثابت ہوتا- ہمارے نزدیک اس دعوی کے متعلق ایک سوچنے والے آدمی کی تشفی کے لیے شروع کے دو بندون مین ہکسلے نے جو کچھ کہدیا ہے بس وہی بالکل کافی ہے- انسان جو کچھ جانتا ہے- اگر اُسکی تحلیل کیجاے تو اصولاً کل تین چیزین نکلین گی-(۱) وہ احساسات جنکا براہ راست آلاتِ حس سے علم ہوتا ہے (۲) لذت والم، محبت ونفرت، غصہ وخواہش وغیرہ کے جذبات اور ارادہ (۳) حافظہ اور تخیل کی مدد سے ان دونون کا اعادۂ ذہنی- انکی باہمی ترکیب وتحلیل اور دوسرے تصرفات ذہنی جنکو فکر واستدلال سے تعبیر کیا جاتا ہے- موخر الذکر دونون اصناف کے تو ذہنی اور محض ذہنی ہونے مین کلام ہی نہین- ہر شخص جانتا ہے کہ خارج از ذہن ان کا کوئی وجود نہین- گفتگو صرف اوّل الذکر مین ہے-

آلاتِ حس سے ہم کو، رنگ، امتداد، ذائقہ، آواز، بو، سردی، گرمی، سختی، نرمی وغیرہ کے مختلف اور اَنْ گنت احساسات حاصل ہوتے رہتے ہین- ان مین سے جب چند خاص خاص احساسات، ہمیشہ ایک ساتھ محسوس ہوتے ہین تو ان کے لیے زبان مین کوئی ایک مستقل نام پیدا ہو جاتا ہے- مثلاً جب ایک خاص ذائقہ رنگ وبو اور شکل وصورت کا برابر یکجا اور ایک وقت ادراک ہوتا ہے تو اس کو ہم سیب کہتے ہین- عوام الناس اسی مجموعۂ احساسات کو موجود فی الخارج شے خیال کرتے ہین، لیکن فلاسفہ کا یہ عقیدہ ہے کہ نہین یہ تمام احساسات محض صفات واعراض ہین جنکی تہ مین ایک جوہر یا محل ہے، جسکے ساتھ یہ قائم ہین- حقیقی اور مستقل بالذات وجود صرف اس محل کا ہے- یہ خود ناقابل حس وادراک ہے، اعراض کی وساطت

سے اسکے وجود کا قیاسی علم حاصل ہوتا ہی۔ بس یہی ایک لفظ مین **مادہ** ہی جسکا برکلے قطعاً منکر ہے۔

مادہ کی اس تشریح بالا مین ایک سے زائد بحث طلب بیانات اور غیر ثابت دعاوی شامل ہین۔ احساسات کو اعراض کہنے کے کیا معنی ہین؟ اعراض کے قیام کے لیے کسی موجود فی الخارج جوہر جسمی کا وجود کیون ضروری ہے؟ خود ادراک کرنے والا نفس اُنکے قیام کے لیے کیون نہین کافی ہے؟ یہ بے حس اور غیر محسوس جوہر، ذی حس اذہان یا نفوس مین کوئی تصور یا احساس کیونکر پیدا کرتا ہے؟ اور اُن پر کیون کر عمل کرتا ہے؟ ان مین سے ہر چیز کا بارِ ثبوت مدعیانِ مادہ کی گردن پر ہے، اور کسی ایک سے بھی عہدہ برا ہونا آسان نہین۔ لہذا برکلے کے انکار کے لیے صرف اسی قدر کافی تھا، کہ ایک ایسی شے کا وجود کیون قبول کیا جاے جسکا نہ تو براہ راست خود حواس سے علم ہوتا ہے، نہ کسی قیاسی حجت سے اسکی طرف ناگزیر احتیاج ثابت ہوتی ہے۔ لیکن اس نے صرف اس پر قناعت نہین کی، بلکہ یہ دکھلایا کہ یہ دعویٰ مستلزم تناقض ہے۔ کیونکہ اگر یہ مان لیا جائے کہ ہمارے محسوسات یا تصوراتِ حسیہ مثلاً **شکل و امتداد و حرکت وغیرہ** محض ذہنی نہین ہین، بلکہ اس شکل، امتداد یا حرکت کے **مماثل اور نمائندہ** ہین جو ایک خارج از ذہن جوہر جسمی مین موجود ہین۔ تو سوال یہ ہے کہ آیا خود وہ حرکت شکل یا امتداد جو خارج مین جوہر جسمی کے ساتھ قائم ہے، محسوس ہے یا نہین۔ اگر ہے تو وہ بھی ہمارا ایک ذہنی تصور ہے اور اگر نہین یعنی یہ خارجی شکل و امتداد وغیرہ خود محسوس نہین اور ہمارے احساسات و تصورات سے کلیۃً بیگانہ ہین تو پھر وہ کسی ایسے چیز کے مماثل کیسے ہو سکتے ہین، جو محسوس و متصور ہے، اسلیے کہ ایک تصور دوسرے تصور کے علاوہ کسی اور شے کے مانند نہین ہو سکتا۔" فرض کرو تمہارے پاؤن مین ایک کانٹا چبھ جاتا ہے جس سے

ایک قسم کا درد محسوس ہوتا ہے، اب درد کا احساس یا تصور اگر مشابہ ہوسکتا تو کسی دوسرے تصورِ درد ہی کے مشابہ ہوسکتا ہے۔ یہ نہین ہوسکتا کہ کسی ایسے درد کے مانند ہو جس کا تمکو احساس نہین ہوسکتا۔ برکلے نے اسی استدلال پر بے انتہا زور دیا ہے اور سچ یہ ہے کہ جس قدر وجود مادہ کے اس عقدہ کو کھولنا چاہو اُسی قدر یہ اور لاینحل ہوجاتا ہے

بہ خلاف اس کے، خود برکلے کا نظریہ اس طرح کے اشکالات سے بالکل پاک اور بدیہی ہے۔ کیونکہ وہ اپنے تصوراتِ حسیہ سے ماورا اور خارج کسی غیر محسوس شے کے وجود کا مدعی ہی نہین ہے، لہذا خود اپنے تصورات ذہنی کے وجود سے کون انکار کرسکتا ہے اور تصور و ادراک کرنے والی ذات کے وجود سے زیادہ جسکو ہم انا، الیغو، نفس، ذہن، وغیرہ کہتے ہین، اور کون سی چیز بدیہی یا قطعی ہوسکتی ہے۔ البتہ چونکہ ان تصورات حسی کا پیدا اور فنا ہونا انسانی ارادہ کے ماتحت نہین ہے۔ یعنی یہ کہ مثلاً ہم آنکھ کھولین۔ اور یہ چاہین کہ کوئی چیز نہ دکھائی دے، یا فلان چیز پہلے اور فلان بعد کو نظر آوے تو یہ آدمی کے بس سے باہر ہے، اسلیے لامحالہ ایک ذی ارادہ اور فاعل نفس یا روح کا قائل ہونا پڑتا ہے، جو ان تصورات حسی کو انسان کے ذہن یا نفس پر مرتسم کرتا رہتا ہے، اسی کو برکلے روح برتر یا خدا کہتا ہے، اس مین شک نہین کہ ایک بے حس بے ذہن بے ارادہ نامعلوم جوہر مادی کے قبول کرنے سے (جو فلاسفہ کے نزدیک ذہن مین تصورات حسی کو تہیج کرتا ہے) یہ زیادہ آسان ہے کہ ہم ایک اپنے ہی جیسے لیکن زیادہ وسیع القدرت زیادہ حکیم، غرض ہر حیثیت سے ایک کامل روح یا نفس کا وجود تسلیم کرلین جو انسانی اذہان پر متصرف ہے، اور اپنے ہی مقرر کردہ اصول کے ماتحت، جنکو حکمت کی زبان مین قوانین فطرت کہا جاتا ہے ان ذہنون مین تصورات خلق کرتا رہتا ہے، بس تو

کہنا چاہیے کہ برکلے کے نظام فلسفہ کے تین عناصر ترکیبی ہین ذہن انسانی، خدا، اور وہ تصورات حسی، جنکو خدا انسان کے ذہن پر منتقش کرتا رہتا ہے، جس سے باہر ان کا کوئی وجود نہین، یا ایک لفظ مین یون کہو، کہ مادہ اور روح کی دوئی کو مٹا کر خالص فلسفہ روحی برکلے کا فلسفہ ہے۔

۲۔ دوسرے حصے مین (بند ۳۰ تا ۸۴) ان مختلف اعتراضات کا جواب ہے جو اس نظریہ پر کیے جا سکتے ہین۔ یون تو تعداد مین یہ ایک درجن سے زائد ہین۔ لیکن ان مین سے بعض مکرر اور بعض بالکل سطحی ہین۔ اسلیے یہان صرف چار، پانچ کا، جو نسبتاً اہم ہین مختصراً ذکر کیا جاتا ہے۔

(۱) سب سے پہلا اعتراض یہ ہے کہ جب آدمی کو تمام چیزین اپنے سے الگ مختلف فاصلون پر آنکھ سے علانیہ نظر آتی ہین، تو پھر وہ ان کو محض ذہنی کیسے قرار دے سکتا ہے۔ یہ اعتراض اس لحاظ سے بہت زیادہ اہم اور قابل اعتنا تھا کہ اشیا کے وجود خارجی کا اذعان سمجھنا چاہیے کہ سرتاپا اسی پر مبنی ہے، اسلیے سب سے اول برکلے نے جدید نظریہ رویت لکھکر اس کا قلع قمع کیا اور موافق و مخالف سب سے منوالیا کہ فاصلہ براہ راست مرئی نہین اور اسکو محسوس بصر سمجھنا ایک دھوکا ہے۔

(۲) اس اصول کی بنا پر یہ لازم آتا ہے کہ تمام چیزین محض وہمی اور خیالی ہین۔ حقیقی آگ جو جلاتی ہے اس مین اور اس کے ذہنی تخیل مین کوئی فرق ہی نہین۔ جواب یہ ہے کہ نہین ان دونون مین وہی فرق ہے، جو واقعی درد، اور اس کے محض تخیل مین۔ لیکن پھر بھی یہ کوئی نہین کہتا کہ واقعی درد، درد محسوس کرنے والے سے باہر موجود ہے، یا نفس احساس کے علاوہ اس کا کوئی اور وجود ہے۔

(۳) ایک قباحت یہ پیدا ہوتی ہے کہ اگر تصورات حسی کی صرف اتنی ہی بساط ہے کہ جب تک ذہن ادراک کرتا ہے موجود ہین، ورنہ لاشئ محض ہین۔ تو اس کے معنی یہ ہونگے تمام چیزین ہر وقت فنا، اور از سر نو پیدا ہوتی رہتی ہین۔ برکلے کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ایک ذہن سے کوئی چیز غائب یا فنا ہو جاتی، تو وہ اور ذہنون مین موجود رہتی ہے اور اگر تمام اذہان فنا ہو جائین تو بھی خدا یا روح برترین تو ہر آن ان کا وجود قائم ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک اگر یہ مان بھی لیا جاے کہ تمام چیزین از سر نو پیدا اور فنا ہوتی رہتی ہین تو اس مین استحالہ یا اعتراض کی کیا بات ہے۔ بجز اسکے کہ ہمارے عامیانہ خیال و یقین کے خلاف ہے۔ تو ایسی سیکڑون خلاف واقع باتین ہین جو نسلہا نسل سے دلون مین بیٹھ گئی ہین، اور ان کا نکلنا آسان نہین۔

(۴) فلسفۂ طبعی اور ریاضیات مین نیوٹن وغیرہ کے ایجاد کردہ سیکڑون ہزارون اکتشافات و مسائل ایسے ہین جنکی صحت سے کوئی شخص انکار نہین کر سکتا۔ اور ان سب کا تعلق بہ ظاہر مادہ اور موجودات خارجی سے ہے۔ جواب صاف یہ ہے کہ اگر مادہ سے مراد وہ نامعلوم شے ہے جسکا ذہن کو مطلق شعور و ادراک نہین ہوتا، تو ظاہر ہے کہ ریاضی اور حکمت کے مباحث کو اس سے ذرہ بھر سروکار نہین۔ باقی اگر وہ محسوسات مراد ہین جنکا آلات حس سے ذہن کو علم حاصل ہوتا ہے اور جو تمام حقیقی حکمیات (سائنسز) کا موضوع ہین تو اُن کے حقیقی ہونے کے ہم عام فلاسفہ سے زیادہ معترف ہین کہ ہمارے اصول کی رو سے احساس ہی تو چیزون کی اصل حقیقت ہے۔

۳۔ اس آخری اور تیسرے حصہ مین انسانی نفس اور روح برتر (خدا) کی ماہیت اور افعال و خواص کے علاوہ ان متعدد و مفید نتائج کیجانب توجہ دلائی گئی ہے، جو

جو اس اصول جدید کے ماننے سے حاصل ہوتے ہین، فلسفہ یا الٰہیات کی بہت سی گتھیان، جنکی پیچیدگی ہزار ہا سال کی فکر و بحث کے بعد بھی اور بڑھتی جاتی ہے۔ ازخود کھل جاتی ہین۔ مثلاً "آیا جوہر جسمی مین قوت فکر ہے یا نہین۔ مادہ لاالی نہایت منقسم ہی یا نہین، اور یہ مادہ نفس پر کیونکر عمل یا تصرف کرتا ہے" اس قسم کی تمام مشکلات جو ایک ذہن اور غیر محسوس جوہر کے خارج از نفس ماننے سے پیدا ہوتی ہین، دفعتہً فلسفہ کے حدود د سے شہر بدر ہو جاتی ہین۔ ارتیابیت کا جو مذہب کی سب سے خطرناک دشمن ہے ہمیشہ کے لیے خاتمہ ہو جاتا ہے کیونکہ اس کا دار و مدار سرتاسر شہادتِ حواس کی تکذیب اور مادہ کے وجود خارجی پر ہے۔ "رنگ شکل حرکت، امتداد وغیرہ کی نسبت اگر یہ خیال کر لیا جائے کہ وہ محض ذہن کے احساسات ہین تو وہ پوری طرح معلوم ہین، اور ان مین کوئی شی نہین رہجاتی، جو نامحسوس ہو۔ لیکن اگر انکو خارج از ذہن موجودات کا عکس یا مثنی قرار دیا جائے تو قدرتاً ہم ارتیابیت مین پھنس جاتے ہین..... (کیونکہ اس صورت مین) اشیاء خارجی تو علی حالہ باقی رہتی ہین لیکن ہمارے احساسات یا تصورات مین اختلاف پیدا ہوتا رہتا ہے، اب یہ فیصلہ کرنا ہمارے بس سے باہر ہے کہ ان مختلف تصورات مین سے کون سا تصور، یا سرے سے کوئی بھی، اس حقیقی صفت کی نمایندگی کرتا ہے جو فی نفسہ خارج از ذہن شے مین موجود ہے، لہذا جو کچھ ہم دیکھتے سنتے اور محسوس کرتے ہین۔ ممکن ہے کہ محض وہم و تخیل[۱] ہو"

خود اصل کتاب یعنی مبادی مین متعدد نقائص تھے۔ بعض مقامات ناصاف اور گنجلک تھے، ترتیب بھی ذرا ناقص ہے۔ تکرار اور اعادہ بھی

---

[۱] مبادی بند ۸۷۔

بہت ہے۔ کہین کہین حد سے زیادہ اجمال ہوگیا ہی چنانچہ ان نقائص کا خود برکلے کو بھی احساس
ہوا، اور بیس سال بعد جزیرہ رہوڈ سے سیمول جانس کے نام خط مین لکھا ہے کہ جو کچھ
آپ نے دیکھا وہ اس وقت چھپا تھا جب مین بالکل نوعمر تھا اور بلاشبہ اس مین بہت
سے نقائص ہین۔ کیونکہ اگرچہ خیالات اپنی جگہ پر صحیح ہون (جیساکہ مجھکو یقین ہی) تاہم
چونکہ زبان عام استعمال اور مسلمات کے لیے ڈھل گئی ہے اسلیے ان کا وضاحت
کے ساتھ بیان کرنا نہایت مشکل ہے، لہذا مین ادعا نہین کرتا کہ میری کتابین (نظریۂ رویت
بھی داخل ہے، کیونکہ اسکے عسیر الفہم اور ژولیدہ ہونے کی لوگون کو مبادی سے زیادہ
شکایت تھی) صداقت کی معلم ہوسکتی ہین، مین جو کچھ امید رکھتا ہون وہ صرف یہ ہی کہ خود
اپنے ذہن و خیالات پر غور کرنے سے متجسس آدمیون کے لیے یہ کتابین صداقت
یابی کا آلہ بن سکتی ہین[1]۔ ان اسباب کیوجہ سے لازماً برکلے کے خیالات کی نسبت بہتون کو
غلط فہمیان ہوئین۔ مخالفین کے اکثر اعتراضات انہی غلط فہمیون پر مبنی ہین۔ جن لوگون
کو فلسفہ سے زیادہ مذاق نہ تھا اُن کو اور بھی دقت پیش آئی۔ چنانچہ برکلے کا خود ایک دوست
جان پرسیول اُسکو لکھتا ہے[2] "اگر مین اس کتاب کو پڑھون بھی، تو بھی پوری طرح سمجھ
نہ سکون گا، کیونکہ مین نے فلسفہ کا زیادہ مطالعہ نہین کیا ہے"۔ لہذا ہمنے کتاب کے تمام
مباحث کو اختصار کے ساتھ ذرا صاف کرکے اوپر لکھدیا ہے۔ لیکن جو لوگ معقولات
سے ذرا گہرا مذاق رکھتے ہین، ان کو چاہیے کہ خود مبادی کو غور سے اور خالی الذہن
ہوکر، بلکہ ہوسکے تو ایک سے زائد بار پڑھین۔ کیونکہ سب اسکے نہ تو وہ کتاب کے عیب
و ہنر سے واقف ہوسکتے ہین، نہ مسئلہ کے تمام پہلوؤن کا احاطہ کرسکتے ہین۔ نہ اس نظاہر

[1، 2] بلیک ڈو ملاسانکل کلیسکس "برکلے" صفحہ ۱۱۲

مستبعد نظریہ کے متعلق یقین و اذعان کی کیفیت ذہن مین پیدا ہو سکتی ہے۔ بلکہ اس آخری مقصود کے لیے تو محض کتاب کا پڑھ جانا بھی کافی نہ ہوگا جب تک آدمی خود بے انتہا نہ سوچے۔ اسی لیے برکلے نے خود کئی جگہ استدعا کی ہے کہ میرے لفظون کو فقط اپنی فکر کا آلہ بناؤ اور پڑھتے وقت اپنے ذہن مین اُسی سلسلہ خیالات کو پیدا کرو، جو مین لکھتے وقت رکھتا ہون'۔

اولین اشاعت مین مبادی کے ساتھ نہایت بے اعتنائی اور تحقیر کا برتاؤ کیا گیا جسکی بڑی وجہ یہی تھی کہ خود اصل کتاب لوگون نے تامل سے پڑھنے کی زحمت نہ گوارا کی اور یہ سنکر بھڑک گئے کہ برکلے تو اس موٹی سی بات کا منکر ہے کہ ذہن سے باہر کسی شی کا وجود نہین۔ اس موقع پر جان ہرسیول کے اس خط کا اقتباس دلچسپی سے خالی نہ ہوگا، جو اسنے مبادی کی پہلی اشاعت کے بعد برکلے کو لندن سے لکھا ہے "مین نے اپنے بعض نہایت ہی لائق احباب کے سامنے تمھاری کتاب مبادی کے موضوع بحث کا نام ہی لیا تھا کہ انھون نے ہنسی اڑانی شروع کردی، ساتھی اسکے پڑھنے تک سے انکار کردیا جسکے لیے اب تک کسی کو بھی نہین آمادہ کر سکا ہون۔....... ایک میرے شناسا طبیب نے البتہ تمھاری ذات خاص کی نسبت اظہار رائے کی زحمت گوارا کی، اور یہ ثابت کرنا چاہا کہ برکلے قطعی پاگل ہے، اسکو اپنا علاج کرنا چاہیے۔ ایک بشپ نے اس بناپر تاسف کیا کہ کسی نئی بات کے پیدا کرنے کی آرزو اور نمائش نے تم کو ایسی حرکت پر آمادہ کیا۔ لیکن جب مین نے اس الزام کے خلاف تمھارے کیرکٹر کی وکالت کی اور تمھارے دوسرے قابل ستائش اوصاف کا ذکر کیا، تو کہا۔ کہ پھر مین نہین سمجھ سکتا کہ کیا خیال ان کی نسبت قائم کرون۔ ایک اور شخص نے یہ کہا، کہ کوئی طباع آدمی

جب اپنی ذہانت کا استعمال کرے تو اُسکی دل شکنی نہ کرنی چاہیے[۱]"۔ لیکن یہ باتین کچھ نئی اور چندان قابل تعجب نہین ہین، عقیدۂ عام کے خلاف جب کوئی عظیم تحقیق وانکشاف پیش کیا گیا ہے تو شروع شروع مین یہی سلوک ہوا ہے۔

مصنف کی زندگی مین مبادی دو بار چھپی، جب پہلا ایڈیشن نکلا، تو اُسپر حصہ اول لکھا تھا، دوسرا حصہ لکھ لکھا کر اٹلی کے اثنائے سفر مین کہین ضائع ہو گیا[۲]۔ لیکن اس حصہ دوم کے کیا مباحث تھے، اس کا کسی قدر اندازہ خود برکلے کے ایک خط سے ہوسکتا ہے جو اسنے حصہ اول کی طبع کے وقت لکھا ہے "اس کتاب کا مقصد خدا کا وجود اور اسکے صفات کی توضیح واثبات، روح کی ابدیت، خدا کے علم غیب اور انسان کے اختیار کا تحقق ہے۔ اور حکمیات نظری کے متعدد حصون کی مہملیت اور کذب کی پردہ دری کرکے لوگون کو مذہب اور سودمند چیزون کے مطالعہ کی طرف مائل کرنا ہے[۳]"۔ ان مین سے بعض باتین تو حصہ اوّل مین اشارتاً اور اجمالاً آگئی ہین۔ اور بعض بالکل نہین ہین، دوسرے حصہ مین غالباً انہی پر مفصلاً بحث ہوتی۔ اگر ہمارا قیاس صحیح ہے تو اس کارنامہ کے تلف ہوجانے کا فلسفہ سے زیادہ علم کلام کو احساس ہونا چاہیے۔

۲۔ مکالمات مابین ہائلس وفلونس

برکلے کو مادہ کے عدم وجود کا اتنا ہی اذعان تھا، جتنا تمام دنیا کو اسکے وجود کا ہی ساتھ ہی اس کو یہ بھی یقین تھا کہ اسکے خیالات کو توجہ سے سننے کے بعد قطعی بہت سے انصاف پسند آدمی ہم آہنگ ہوجائین گے، اسلیے نظریۂ جدید اور مبادی کے ساتھ

---

[۱] و [۲] و [۳] برکلے، (بلیک ڈوس فلاسافکل کلیسکس) صفحہ ۷، ۱۱۲ و ۴، ہ علی الترتیب

جو ناقدری اور بے التفاتی کا سلوک ہوا تھا، اس سے شکستہ خاطر ہوکر، وہ نچلا نہین بٹیھ سکتا تھا، ابکی اسنے فلاسفہ کے محدود دائرہ سے نکلکر وسیع تر پبلک مین اپنی آواز کو مسموع بنانے کی کوشش کی۔ مبادی کا اسلوب علاوہ بعض جزئی نقائص کے خالص فلسفیانہ تھا، مکالمات اپنے موضوع اور مباحث کے لحاظ سے اگرچہ مبادی ہی کا نقش ثانی ہین، لیکن نومشقی کے عیوب اس سے قدرتاً دور ہوچکے تھے، اسکے ماسوا بالقصد مصنف نے اسکو بہت زیادہ سلیس اور عام فہم بنانے کی کوشش کی، زبان کا لطف بھی بڑھ گیا۔ کہین کہین انشا پردازی کا بھی چٹخارہ ہے، اور ان سب باتون سے بڑھکر یہ کہ مکالمہ کا اسلوب ہی قدرتی طور پر ایسا ہوتا ہے کہ حریف کے اعتراضون کا جواب زیادہ خوبی سے دیا جاسکتا ہے مشکل سے مشکل مسئلہ باتون باتون مین ذہن نشین ہوجاتا ہے، اور پڑھنے والے کو بوجھ نہین معلوم ہوتا۔

ان تمام چیزون کا ملکر یہ اثر ہوا کہ جو شخص (پرسیول) مبادی کو اپنی فہم سے بالاتر خیال کرکے پڑھنے کی ہمت نہین کرتا تھا، اسنے لکھا کہ "سچ یہ ہے کہ پہلے کی نسبت اب مین آپکا بہت زیادہ ہم خیال ہوگیا ہون، اقلاً اتنا تو کہہ ہی سکتا ہون کہ آپ کا خیال بھی اُسیقدر اغلب ہے جتنا وہ خیال جسکی آپ تردید کرتے ہین، اور کم ازکم دونون برابر درجہ کی دشواریون سے دوچار ہین[1]"۔ مکالمات کے قبول عام کا اس سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ برکلے کی زندگی ہی مین اسکے تین اڈیشن نکلے۔ فرانسیسی مین نہایت اہتمام سے ترجمہ ہوا اور اسکے انتقال کے تین ہی برس بعد جرمن مین ترجمہ ہوگیا۔

تعداد مین یہ مکالمات کل تین ہین۔ موضوع بحث کے اتحاد کے ساتھ کہنا چاہیے کہ ترتیب وضخامت بھی (۱۰۰ صفحہ) بالکل مبادی ہی کی ہے۔ البتہ مبادی پر جو بعض نئے اعتراض کیے گئے تھے، ان کا جواب زیادہ تفصیل کے ساتھ دیا گیا ہے۔ لیکن حقیقت

---

[1] بلیک ڈ برکلے صفحہ ۸۰۔

یہ ہے کہ دوسو سال کی مدت مین برکلے کے فلسفہ پر مخالفین اور ناقدین نے جو جو نقص یا اعتراضات پیش کیے ہین، وہ سب مع اپنے توڑ کے صراحتاً یا ضمناً خود مبادی ہی مین موجود ہین۔ ان مین سے جو زیادہ اہم تھے انکو ہم تلخیصاً مبادی کے اور مباحث کے ساتھ اوپر بیان کر چکے ہین، اسکے علاوہ ہمارے مشہور اور عزیز ترین دوست مسٹر عبد الماجد خود اِن مکالمات کا ترجمہ کر رہے ہین، اور امید ہے کہ فلسفہ برکلے سے کچھ ہی آگے پیچھے شائع ہو۔ ہم اپنے انسانی فطرت شناس دوست کے انتخاب کی اس حیثیت سے داد دیتے ہین کہ اُردو مین مبادی سے پہلے مکالمات کا شائع ہونا زیادہ موزون تھا جو لوگ مبادی کے خالص فلسفیانہ، خشک و بدمزہ اسلوب تحریر کے پڑھنے کی تاب نہ لا سکین ان سے ہماری التجا ہے، کہ برکلے سے صحیح واقفیت حاصل کرنے کے لیے کم ازکم ایک بار توجہ سے مکالمات کو تو شروع سے آخر تک پڑھنے کی زحمت گوارہ کرین۔ لیکن یہ پیش نظر رہے کہ ناول یا ڈراما وہ بھی نہین ہے۔ ہے فلسفہ ہی

۴۔ ڈی ماٹو

یہ علت و معلول کی بحث پر لاطینی زبان مین ۲۰، ۲۵ صفحہ کا رسالہ ہی۔ ہم لاطینی سے نابلدی کیوجہ سے اسکی نسبت کوئی راے نہین قائم کر سکتے، لیکن یہ مسئلہ فلسفہ کے مہمات مباحث مین داخل ہے، اسلیے برکلے کے فلسفیانہ مصنفات کے ذیل مین اس کا کم ازکم نام لے لینا ضرور تھا۔ فریزر نے فٹ نوٹ مین چند سطرین اسکے خلاصہ کے طور پر لکھدی ہین۔ ہم انہی کے بھروسہ پر چند لفظ عرض کرتے ہین۔

عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ تمام چیزون مین باہم علت و معلول یا تاثیر و تاثر

کا ایک فطری علاقہ ہے مثلاً جب تم برف ہاتھ مین لیتے ہو تو ٹھنڈھک محسوس ہوتی ہے جس سے تم یہ سمجھتے ہو کہ برف کی ذات یا ماہیت ہی مین کوئی ایسی بات (قوت) ہے جو یہ اثر پیدا کرتی ہے اور برف جب تک برف ہے اس سے یہ اثر منفک نہین ہو سکتا لیکن برکلے کے نزدیک جس طرح یہ اثر یعنی ٹھنڈھک صرف تمھارا ذہنی احساس ہے اور اس لیے محض ایک انفعالی شے ہے، اسیطرح برف کا وہ ٹکڑا جسکو تم فاعل اور موثر جانتے ہو اُسکی حقیقت بھی تمھارے تصور ذہنی سے زیادہ نہین (مبادی اور مکالمات ہائلس مین یہی ثابت کیا گیا ہے) اس لیے لازماً وہ بھی ایک منفعل چیز ہے، اور علت یا موثر جسکی حقیقت مین فاعل ہونا شامل ہے، نہین ہو سکتا۔ دوسرے لفظون مین یون کہا جا سکتا ہے کہ برف اور ٹھنڈھک مین کوئی لزومی تعلق نہین، بلکہ تجربہ کی بنا پر ایک کا تصور دوسرے کا تصور پیدا ہونے کی نشانی بنگیا ہے۔ چنانچہ اگر تجربہ سے یہ ثابت ہوتا کہ برف سے گرمی کا احساس ہوتا ہے تو ہم اسکو گرمی ہی کی علامت یا بہ اصطلاح معروف یہ کہو کہ علت سمجھنے لگتے۔ یہی وہ خیال ہے، جو ہیوم کے مشہور نظریہ **تعلیل** کا سنگ اساس ہے۔ برکلے اس مین کچھ مضائقہ نہین سمجھتا کہ زندگی کے کاروبار مین عملی سہولتون کے لیے ان علائم کو ظاہری یا **میکانکی علل** قرار دے لیا جائے لیکن حقیقی اور فاعلی علت اُس کے نزدیک صرف ارادہ روح ہے۔

ڈی ماٹو کا یہ نظریہ تعلیل، فلسفہ مبادی کی محض ایک تفریع (کارولری) ہے یہ رسالہ برکلے کی خالص فلسفیانہ تصنیفات کا آخری کارنامہ ہے۔ اسکے بعد جن دو کتابون کا ذکر آتا ہے، وہ اپنے موضوع کے لحاظ سے براہ راست فلسفہ سے متعلق نہین۔

۵- مکالمات السیغارن

یہ برکلے کی تصانیف مین سب سے ضخیم تر ہے (۳۲۰ صفحے) نظریۂ رویت، مبادی، اور مکالمات ہائلس تینون ملکر بھی اسکے برابر نہین ہوتین۔ ادبی حیثیت سے برکلے کے مکالمات فلاطون اور سسرو[1] کے مکالمات کے ہم پایہ گنے جاتے ہین لیکن معنوی حیثیت سے مل اور اسٹیفن وغیرہ کے خیال مین السیغارن اگر اتنے بڑے شخص کی لکھی ہوئی نہ ہوتی تو کسی خاص اعتنا کی مستحق نہ تھی، برکلے جیسے بلندرتبہ مصنف کا یہ سب سے کم قابل قدر کارنامہ ہے۔ زیادہ تر معمولی اور پیش پا افتادہ باتون پر مشتمل ہے[2] ہمارے نزدیک یہ راے کسی قدر مبالغہ آمیز ہے، البتہ اتنا سچ ہے کہ بہ حیثیت مجموعی نظریۂ جدید اور مبادی کے مصنف کی شان سے پست تر ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ السیغارن تمام تر کلامی مباحث کا مجموعہ ہے، اسلیے قدرتاً وہ ایک خالص فلسفیانہ نگاہ مین نہین جچتی۔ اور اسلیے اس پر تفصیل سے بحث کرنا ہمارے موضوع کی وسعت سے بھی خارج ہے۔ اس کی کلامی نوعیت بحث کیجانب ذرا سا اجمالی اشارہ کر کے ہم علم الاخلاق کے اس نظریہ پر البتہ توجہ دلانا چاہتے ہین جو اس مین اگرچہ ضمناً آگیا ہے لیکن درحقیقت وہ اس فلسفہ اخلاق کا اساس ہے جس کا امام اعظم خود مل خیال کیا جاتا ہے۔

اس مجموعہ مین سات مکالمے ہین السیغارن، جو ان ساتون کا مشترک کیرکٹر

[1] رومہ کا مشہور سیاسی اور خطیب و مقرر ۴۳ ق-م مین مرا۔ فلاطون کی طرح اسنے بھی اپنے اکثر فلسفیانہ اور سیاسی خیالات مکالمات کے پیرایہ مین لکھے ہین۔ فلاطون سے استفادہ کا معترف ہی۔

[2] دیکھو ڈسٹر ٹینس صفحہ ۱۷۹، ۱۸۰ اور English Thoughts in 18th Century جزو (۲) صفحہ ۴۳-

ہے، اسی آزاد خیال گروہ کا نمایندہ اور وکیل ہے، جسکے مقابل مین گارجین کے مضامین لکھے گئے تھے، اور جو اطاعت غیر مقادمانہ، انالسٹ، مقالہ بنام مکام وغیرہ کی تحریر کا محرک تھا، برکلے کے کلامی اور اخلاقی نظریات کے لیے مکالمات السیفارن کے ساتھ ان رسائل کا پیش نظر رکھنا بھی ضروری ہے۔

اس حقیقت سے کوئی شخص انکار نہین کرسکتا کہ انسان کے افعال واعمال پر اُسکے خیالات اور عقائد کا بیحد اثر پڑتا ہے، اس لیے ایسے عقائد جو نیکوکاری کی جانب مائل کرنے اور بدکاری سے بچانے مین معین ہون، انکو قائم رکھنا چاہیے۔ مذہب کی تعلیمات یعنی وجود خدا، معاد جزا وسزا وغیرہ کا اذعان اور فرائض اخلاقی کا احساس اسی قسم کے عقائد مین شامل ہین۔ یہ مذہبی اور اخلاقی خیالات اگرچہ مختلف اقوام وممالک مین بے انتہا متفاوت نظر آتے ہین، لیکن پھر بھی یہ اسی طرح فطری ہین جس طرح ایک ہی بیج زمین، آب وہوا، اور طریق پرورش کے اختلاف سے، مختلف رنگ، ذائقہ، اور بوباس کے پھل پھول پیدا کرتا ہے۔ شروع کے تین مکالمات مین انہی چیزون پر تفصیلاً گفتگو ہے، مگر ان تمام باتون کو قبول کرنے پر بھی، اس شخص کی تسلی نہین ہوسکتی، جو سچائی کا متلاشی ہے۔ کسی اعتقاد کا مفید ہونا اور بات ہے اور اس کا واقعی وجود اور چیز ہے۔ یہ مان لیا کہ وجود خدا کے عقیدہ کو دلون مین باقی رکھنا سودمند ہے، لیکن اس سے یہ کیسے نکلا کہ خدا واقعاً بھی موجود ہے، اس لیے چوتھے مکالمہ مین یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ خدا کی موجودیت کا اسی دلیل سے علم حاصل ہے۔ جس سے ایک آدمی کو دوسرے آدمی کے ہونے کا یقین ہوتا ہے۔ ہر آدمی کو براہ راست صرف اپنے افعال نفس کا علم ہوتا ہے، وہ اپنے ارادہ سے اپنے جسم مین مختلف حرکات پیدا کرتا ہے، بولتا ہے،

چلتا ہے، اٹھتا ہے، بیٹھتا ہے، اس لیے جب وہ کسی دوسرے جسم مین اسی قسم کی حرکات کا مشاہدہ کرتا ہے تو اس کا ذہن اپنے ہی جیسی ایک دوسری ذی ارادہ ذات کی جانب منتقل ہو جاتا ہے اور وہ سمجھنے لگتا ہے کہ اسی کے ایسے اور اذہان و نفوس بھی موجود ہین جنکو وہ بالذات محسوس نہین کرتا بلکہ گفتگو یا حرکات جسم کے علائم سے اُن کے وجود پر استدلال کرتا ہے۔ اسی طرح اگر حوادث کائنات کی تحلیل کیجاے، تو وہ بھی مختلف طرح کے حرکات نکلین گے، جنمین اسی درجہ کا بلکہ اس سے بڑھکر نظم و نسق ہے جتنا انسان کے حرکات ارادی مین ہوتا ہے۔ لہذا اس عالم کی مشین کے لیے ایک محرک ارادی کا وجود قطعی ہے، اس کے علاوہ یہ ثابت کیا جا چکا ہے[1] کہ ہمارے محسوسات مین باہم علت و معلول کا کوئی لزومی علاقہ نہین ہے۔ بلکہ ایک احساس سے دوسرے کی جانب اسی طرح ذہن کا انتقال ہوتا ہے جس طرح کسی لفظ سے اس کے معنی کی طرف۔ لہذا جس شے کو حکما قوانین فطرت سے تعبیر کرتے ہین، وہ دراصل لسان الہی ہے، جو ہم سے ہر آن اسی طرح ہمکلام ہے جس طرح ایک آدمی دوسرے آدمی سے[2] باقی اخیر کے تین مکالمون مین عیسائیت کے مخصوص عقائد و تعلیمات کی حمایت کی ہے جو ہمارے موضوع سے خارج ہونے کے علاوہ اُردو پبلک کے لیے نہایت غیر دلچسپ حصہ ہے۔ لہذا اسکو چھوڑ کر کسیقدر ربط کے ساتھ ہم اس نظریۂ اخلاق کو ذیل مین درج کرتے ہین، جو ابتدائی تین مکالمون مین اگرچہ مذہبی مباحث کے ضمن مین مذکور ہے۔ لیکن بجاے خود فلسفہ کے مہمات ابواب مین داخل ہے، اور اس لیے ہمارے دائرہ بحث کے اندر ہے۔

[1] دیکھو ذکر ڈماٹو صفحہ ۲۵ [2] ہمنے بے حد اجمال سے کام لیا ہے۔ انگریزی دانون کو چاہیے کہ چوتھے مکالمہ کو خود پڑھین کہ خدا کیونکر انسان سے باتین کرتا ہے، نہایت دلچسپ ہے۔

اخلاقیات کے بیسیون مذاہب مین، جو مذہب سب سے زیادہ محقق، اور یورپ خصوصًا انگلستان مین مقبول ہے، وہ **افادیت** ہے، جسکے ائمہ بنتھم، مل، اسپنسر وغیرہ ہین **افادی** فلسفہ اخلاق کی بنیاد دو اصولون پر ہے (۱) انسان کی خواہشات اور اسکے افعال کے محرکات کو اگر تحلیل کرکے دیکھا جاے تو وہ سب بلا استثنا، کسی نہ کسی طرح کے لطف ولذت کی طلب اور رنج والم سے اجتناب پر منتہی ہوتے ہین ساتھی ایک بڑی مسرت یا لذت کے حصول کی خاطر آدمی چھوٹی چھوٹی تکلیفون کو خوشی سے انگیز کرتا ہے، اور معمولی یا ادنیٰ درجہ کی مسرتون کو اس پر قربان کرتا رہتا ہے (۲) لیکن چونکہ ہر فرد انسان کی لذت وراحت دوسرے افراد یا جماعت کے ساتھ اسی طرح وابستہ ہے جسطرح کسی جسم کے مختلف اعضا کی اپنے کل کے ساتھ، اسلیے لازمًا ہر آدمی کو اپنے انفرادی افعال مین اجتماع کا ماتحت رہنا پڑتا ہے، اور جماعت کی فلاح وبہبود بالواسطہ افراد کی فلاح وبہبود ثابت ہوتی ہے۔ لہذا وہ افعال جو انسانون کی بڑی سے بڑی تعداد کے لیے بڑی سے بڑی مسرت کا موجب ہون۔ نظریۂ **افادیت** کی رو سے مستحسن ہین۔ اور اسکے خلاف قبیح یا دوسرے لفظون مین یون کہو کہ یہی اصول خیر وشر کے امتیاز کا معیار ہے۔ اسی معیار کا پتہ لگانا فلسفہ اخلاق کا معرکۃ الآرا مسئلہ ہے۔ برکلے نے ان دونون اصولون کو جس خوبی اور وضاحت سے بیان کیا ہے، ہم بعینہٖ اسکو درج کرتے ہین۔

"جو اصول سب سے زیادہ عالمگیر اور انتہائی گہرائی کے ساتھ ہمارے دلون پر نقش ہے وہ اپنی **ذات کی محبت** کا اصول ہے (۱)[ل] اسلیے قدرتی طور پر ہم تمام چیزونکو اس نظر سے دیکھتے ہین کہ وہ ہماری ذاتی مسرتونکی افزائش کے لیے موزون ہین یا نہین

ل دیکھو اطاعت غیر مقاومانہ بندہ ۵۔

اور اسی نقطہ نظر سے ہم انکو خیر یا شر کا لقب دیتے ہین .... ہماری زندگی کی تمام تر مشغولیت اول الذکر کے حصول اور ثانی الذکر سے اجتناب پر مبنی ہے۔ پہلے پہل جب ہم دنیا مین داخل ہوتے ہین تو ہماری رہنمائی کلیۃً حواس کے ہاتھ مین ہوتی ہے۔ کیونکہ اس وقت فوری حسّی لذت و الم ہی برے بھلے کا معیار ہوتا ہے، لیکن جیسے جیسے چیزون کی ماہیت کے متعلق ہماری واقفیت بڑھتی جاتی ہے، ویسے ویسے ہمکو تجربہ سکھلاتا جاتا ہے کہ اکثر فوری لذت آگے چلکر ایک بڑے الم کا باعث ہوتی ہے۔ ساتھ ہی فوری تکلیف بارہا آیندہ مسرت کا موجب ہوتی ہے ..... لہذا ہمارے فیصلون مین ایک تغیر واقع ہوتا ہے اب ہم آلات حس کی اولین طلب پر اطاعت کے لیے نہین مستعد ہو جاتے، بلکہ اس پر غور کرتے ہین کہ حسب معمول اس عمل سے آیندہ کس لذت کی توقع یا کس الم کا خوف ہو سکتا ہے۔ یہ خیال بارہا ہمکو ان فوری لطف اندوزیون سے دست بردار ہونے پر مجبور کر دیتا ہے جن کے مقابلہ مین آیندہ زیادہ بڑی اور پائدار مسرتون کی امید بندھ جاتی ہے ......"

(۲) کسی آدمی کو یہ نہ چاہیے کہ وہ اپنے کو ایک ایسا مستقل فرد سمجھ بیٹھے جسکی مسرت دوسرون کے ساتھ وابستہ نہین ہے۔ بلکہ اس کو چاہیے کہ اپنے کو ایک کل کا جز جانے اور اس کل کی مشترک فلاح کا ماتحت و متبع رہے، اور اپنے عادات و افعال مین ایک موزون ترتیب قائم رکھے۔ بہ شرطیکہ وہ یہ چاہتا ہے کہ فطرت کے مطابق زندگی بسر کرے"[1]

جس صراحت کے ساتھ برکلے نے افادیت کے مہمات مبادی کو پیش کیا ہے اس کے بعد یہ نہایت ناانصافی ہوگی اگر اس کو بنتھم اور مل کا پیشرو نہ قرار دیا جائے۔ البتہ اسنے اپنی افادیت کو مذہبی رنگ مین رنگ دیا ہے۔ اسکے نزدیک چونکہ انسان کی سب سے

[1] السیفارن۔ مکالمہ اول کا آخری صفحہ

بڑی مسرت اور ابدی سعادت و بدبختی ایک برتر ہستی (خدا) کے ہاتھ مین ہے۔ اسلیے تمام انسانی افعال اُسی کی مشیت و احکام (مذہب) کے ماتحت رہنے چاہئین۔ اور اُسکی وعدہ کی ہوئی لازوال مسرتون کے مقابل مین دنیا کی عارضی اور قانونی لذتون کو ہیچ سمجھکر ان پر نظر نہ ڈالنا چاہیے[1]۔ اسی بنا پر برکلے کے فلسفۂ اخلاق کو مذہبی افادیت کا لقب دیا گیا ہے۔ لیکن اس سے اسکی پیش روی کی عظمت مین فرق نہین آتا۔ اور ہمارے نزدیک سڈگوک اور اسٹفن وغیرہ نے اس حیثیت سے اسکی جانب سے بے اعتنائی کرنے مین انصاف کا خون کیا ہے۔

۶- سرس

یہ کتاب برکلے کی علمی زندگی کی کہنا چاہیے کہ سب سے آخری یادگار اور اس کے معلومات کی انسائیکلوپیڈیا ہے۔ الف لیلہ کی طرح بات سے بات نکلتی چلی آتی ہے۔ اصل مین تو ماء القیر کے طبی فوائد کی بحث شروع ہوتی ہے، اور یہ دعوی کیا جاتا ہے کہ وہ تمام امراض کے لیے اکسیر ہے، قیر چونکہ بعض پودون سے پیدا ہوتا ہے، اسلیے نباتی زندگی کی بحث چھڑ جاتی ہے۔ پھر نباتی ایسڈ جوہر حیات قرار پاکر علم کیمیا کے مسائل کا ذکر نکلتا ہے۔ غرض اس تسلسل کی گرفت سے تشریح، عضویات، علم المرایا، میکانک وغیرہ علوم طبیعہ کی کوئی شاخ نہین بچ سکی۔ یہانتک کہ بالاخر مابعد الطبیعات کے مباحث پیدا ہوتے ہین، جنکی لپیٹ مین تمام قدیم فلاسفہ کے مذاہب ایک ایک کرکے آجاتے ہین۔ اس ساری داستان کی تان آخر مین چلکر اسی فلسفۂ مبادی پر ٹوٹتی ہے، کہ تمام کائنات طبیعہ کا مبدا محض ایک فعال روح ہے، سارا عالم اسی کا پرتو ہے، اور حقیقی وجود صرف اسی کا ہے۔

[1] اطاعت غیر مفادمانہ بندہ۔

آخر کے حصہ مین نہایت شد و مد کے ساتھ یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے
کہ تمام متقدمین فلاسفہ، فیثاغورس، پرمانیدس، فلاطون۔ فلاطین۔ وغیرہ اسی ایک مبدءُ
روحی کے حقیقی وجود کے قائل ہین۔ ارسطو تک کے نزدیک مادہ سے مراد کوئی
جوہر جسمی نہین ہے، نہ وہ دیمقراطیس یا زمانہ حال کے مادیین کی طرح جواہر مادی کو ساری
کائنات کی اصل قرار دیتا ہے، لہذا برکلے کے نزدیک ان لوگون کی نظریات
بہ نسبت ڈیکارٹ و نیوٹن وغیرہ فلاسفہ حال کے خود اس کے نظریہ سے قریب تر اور
اسی لیے صحیح تر ہین۔ فلاسفہ یونان مین وہ سب سے زیادہ جس شخص کی عظمت کا معترف
ہے، وہ فلاطون ہے، لکھا ہے کہ آج بھی دنیا کو فلاطون کی احتیاج ہے۔ اور
اسکی تصانیف کا مطالعہ ازبس ضروری ہے۔

سرس برکلے کے تمام نوشتجات مین، ہمہ گیر واقفیت اور وسعت نظر کے لحاظ سے
بے حد حیرت انگیز ہے۔ قدیم وجدید مشرق (مصر) ومغرب کے حکما (سائنٹسٹ) وفلاسفہ
مین شاید ہی کوئی قابل ذکر نام ایسا نکلے، جو اس مین نہ آیا ہو محض نام نہین گنائے گئے
ہین، بلکہ ہر شخص کے مسائل و نظریات پر عبورانہ بحث ہے۔ قبول بھی سرس سے زیادہ
کسی اور کتاب کو نہین میسر ہوا۔ ۱۷۴۴ء مین اس کا پہلا ایڈیشن نکلا، چند ہفتے بعد دوسرا
اور پھر مئی سنہ ۴۴ مین تیسرا ایڈیشن نکلا، اس کے بعد مصنف کی زندگی ہی مین سنہ ۴۶ و
سنہ ۴۸ مین اور دو بار شائع ہوئی، فرانسیسی، جرمن، ڈچ، اور پرتگالی زبانون مین اسکے
ترجمے ہوے، لیکن اسکی مقبولیت کا سبب الٰہیاتی مباحث سے بہت زیادہ مادا ایتقری کی
طبی تحقیقات تھی جسنے پیشہ ور اطبا کے حلقہ مین رقابت اور مخالفت کا جوش پھیلا دیا تھا۔ یہی جوش رقابت
سرس کی شہرت و اشاعت عام کا ذریعہ بنگیا۔

برکلے کا فلسفۂ تصوریت

ہستی کے مت فریب مین آ جائیو اسدؔ
عالم تمام حلقۂ دامِ خیال ہے

فلسفہ نام ہے تلاشِ حقیقت کا۔ حقیقت سے کیا مراد ہے؟ اور وہ کہان ہے؟ عام آدمیون کو عالم سرتاسر تغیر وتجدد، تمام تر کثرت وتعدد، اور یکسر اختلاف وتنوع نظر آتا ہے۔ لیکن ایک متجسس ذہن کو فوراً یہ کھٹکتا ہے کہ اس تغیر وتجدد کے اندر کوئی نہ کوئی ثبات وقیام، کثرت وتعدد کے پردہ مین کوئی نہ کوئی وحدت، اور اختلاف وتنوع کی تہ مین کوئی نہ کوئی اشتراک ویگانگی نہان ہے، جو ان تمام نیرنگیون کا مبدء ہے، بس یہی مبدء وہ حقیقت ہے جسکی جستجو کے پیچھے فلاسفہ سرگردان ہین۔ اب اصل سوال یہ ہے کہ یہ حقیقت کہان ہے؟ اور اس مبدء کائنات کی کیا ماہیت ہے؟ اسی سوال کے مختلف جوابات نے فلسفۂ کے سیکڑون فرقے پیدا کر دیئے۔

عالم کے بے شمار موجودات مین، دو چیزین ایسی ملتی ہین جو اپنی نوعیت کے لحاظ سے ایک دوسرے سے بالکل متخالف بلکہ متبائن معلوم ہوتی ہین۔ ایک کے مختصات مین شعور ادراک، ارادہ او فکر وغیرہ داخل ہے، جس کو ذہن نفس، روح، انا، اور الیغو کے متعدد نامون سے تعبیر کیا جاتا ہے، دوسرے کے خصائص امتداد (طول عرض وعمق) شکل (مربع، مثلث مدور ومستطیل وغیرہ ہونا) حرکت وغیرہ ہین۔ اس کو جسم یا مادہ

کہا جاتا ہے۔ جو فکر و دراک سے اسی طرح عاری ہے جس طرح اول الذکر شکل و امتداد سے مبّرا ہے۔

مادہ مین شعور و دراک کا فرض کرنا اتنا ہی ناقابل تصور نظر آتا ہے، جتنا نفس کی ماہیت سے اس کو جدا کرنا، علیٰ ہذا نفس کو ممتد و متشکل ماننا اسیقدر ناممکن التخیل معلوم ہوتا ہے جسقدر مادہ کو شکل و امتداد سے منفصل کرنا۔ اسی لیے ایک جماعت کثیرہ یہ قبول کرنے پر مجبور ہوگئی کہ عالم کا خمیر روح اور مادہ دو مختلف الماہیتہ عناصر سے تیار ہوا ہے اسی دوئی کے قائل فرقہ کا اصطلاحی نام **ثنویہ** ہے جسکے علمبردار ارسطو، اور ڈیکارٹ وغیرہ ہین۔ لیکن انسان کی فکرِ مضطرب اس دوئی پر بھی نہین قرار پکڑ سکتی تھی۔ لہذا ایک طرف تو نہایت بلند آہنگی سے ایک گروہ نے یہ دعویٰ کردیا کہ سارا عالم صرف ذرات مادی کا جلوہ گاہ ہے۔ مادہ کے ماورا کسی اور شے کا مطلق وجود نہین، ادراک و ارادہ وغیرہ کے افعال جنکو تم ایک غیر مادی ہستی (روح) کی جانب منسوب کرتے ہو، وہ ذرات مادی ہی کی ایک خاص ترکیب اور باہمی تاثیر و تاثر کا ایک کرشمہ ہین۔ یہی فرقہ **مادیین** کے نام سے پکارا جاتا ہے، جسکے وکیل **دیمقراطیس**، بخنر[۱] وغیرہ ہین دوسرے سرے پر اس کے بالکل خلاف **روحیین** اسکے مدعی ہین کہ حقیقی وجود فقط نفس یا روح کا ہے۔ باقی جس شے کو مادہ اور جسم کہا جاتا ہے وہ محض روح کا ایک فعل یا ظل اور پرتو ہے روحیین اور مادیین کا مشترک لقب وحدیہ ہے، ہمارے برکلے کا اسی آخر الذکر مذہب یعنی **روحیت** کے اکابر ائمہ مین شمار ہے۔ اس مذہب کا وسیع ترین نام انگریزی مین **ائیڈیلزم** ہے۔ جسکی تحت مین **روحیت** کے تمام باہم

[۱] انیسوین صدی کا مشہور مادی۔ جو کچھ ہے بس سب مادہ ہی کا کرشمہ ہے خدا اور روح وغیرہ سب مزخرفات ہین

مختلف و متباعد نظریات داخل ہین جنمین بالعموم نہایت خلط مبحث کر دیا جاتا ہے۔ ہم برکلے کے نظریات اور اس کے مرتبہ کو اچھی طرح اجاگر اور نمایان کرنے کے لیے ائیڈیلزم کو دو اصولی اسکولون مین تقسیم کرتے ہین۔

(۱) اگرچہ کائنات کے گونا گون تغیرات و حوادث کا حقیقی سرچشمہ صرف ایک غیر مادی ہستی یا روح ہے لیکن یہ حوادث و تغیرات ادراک کرنے والے نفس یا ذہن سے باہر مستقلاً موجود ہین۔ ان کا وجود نفوس مدرکہ کے ساتھ اس طرح نہین وابستہ ہے جس طرح درد کا وجود درد کے احساس کرنے والے ذہن کے ساتھ ہوتا ہے۔ فلاطون اسپنوزا، لبنز، وغیرہ کی ائیڈیلزم کا یہی منشا ہے۔ فلاطون کے نزدیک ہمارے محسوسات کی حقیقت اگرچہ اس سے زیادہ نہین کہ وہ غیر مادی اور غیر محسوس روحی **مُثُل** کے محض اشباح و اظلال ہین لیکن ان اشباح کا وجود و عدم احساس ذہنی پر مبنی نہین۔ اسپنوزا بھی گو اس بات کا قائل ہے کہ جسم و روح دو مختلف و مستقل جوہر نہین ہین۔ بلکہ دونون ایک تیسری روحانی ہستی (خدا) کے دو صفات یا مظاہر ہین جنمین سے ایک کا مابہ الامتیاز **امتداد** ہے اور دوسرے کا **فکر**، جس کا یہ مطلب نہین کہ امتداد کا وجود فکر کے ماتحت ہے۔ اسی طرح لبنز نے دیمقراطیس کے ذرات مادی کے بجاے اجسام کو غیر ممتد البسیط، ناقابل انقسام، لیکن ذی ادراک **مونادس** (وحدات روحی) مین تحلیل کرنے کی کوشش کی، مگر یہ نہین دعویٰ کیا کہ اجسام کا وجود احساس سے زیادہ نہین یا کسی جسم کا احساس ہی اس کا وجود ہے۔

(۲) انسان کو کسی صاحب ادراک ذی ارادہ اور غیر ممتد و غیر متشکل ذات (روح) کے وجود کا خیال پیدا کیونکر ہوا؟ اس کا صرف ایک ہی جواب ہے، یعنی خود اپنے

ذہن یا نفس کے افعال و خواص کا مطالعہ کرنے سے۔ اس لیے ایک دوسری صورت روحیت یا ائیڈیلزم کی یہ تھی کہ تمام محسوسات (بہ الفاظ دیگر موجودات مادی) کو محض اپنے ہی نفس کے مختلف تکیفات و حوادث قرار دیا جائے۔ اور چونکہ انسان کو بالذات وبراہ راست صرف اپنے ہی تصورات یا حوادث ذہنی کا علم حاصل ہوتا ہے۔ لہذا یہ نظریہ روحیت زیادہ قریب الفہم اور زیادہ قابل قبول تھا۔ اور برکلے کے نزدیک تو یہ اُن حقائق مین داخل ہے "جو ذہن سے اس قدر قریب اور اس قدر بدیہی ہین کہ ان کے دیکھنے کے لیے آدمی کو صرف اپنی آنکھین کھولنے کی ضرورت ہے"[۱] لیکن پھر بھی خود برکلے سے پہلے کسی شخص کو اس بے نقاب حقیقت کے مشاہدہ کے لیے چشم کشائی کی توفیق نہ میسر ہوسکی۔ ہم آئڈیلزم کی سابق الذکر صورتون سے ممتاز کرنے کے لیے برکلے کے نظریہ کا نام تصوریت یا تصوری آئڈیلزم رکھتے ہین۔

اگرچہ فلسفہ کی اس حقیقت عظیم کے انکشاف اور اُسکی تکمیل دونون کا فخر تنہا برکلے کو حاصل ہے لیکن اس منزل تک پہونچنے کے لیے، جس نے سب سے اوّل راہ کھولی، وہ سوفسطائیہ کا مقدمتہ الجیش پروٹاگورس ہے ڈیکارٹ گو کہ صرف پہلا قدم بڑھاکر بے راہ ہوگیا لیکن واقعہ یہ ہے کہ تاریخ تصوریت کا یہی سب سے اہم قدم تھا، جسکے بعد لاک نے آدھا راستہ طے کرلیا۔ لیکن اصل نکتہ تک پہنچنے مین صدیون کے تعصبات کی آہنی دیوار حائل ہوگئی۔ اس کے توڑنے کے لیے فقط ایک مجتہد دماغ اور جری قلب کی حاجت تھی جو برکلے قدرت سے لیکر آیا تھا۔ اور جس کے آثار بچپن ہی سے نمایان تھے۔ لہذا برکلے کے تاریخی مرتبہ اور اس کے مجتہدانہ انکشاف سے پوری طرح واقف ہونے کے لیے یہ ناگزیر ہے کہ پہلے اجمالاً پروٹاگورس، ڈیکارٹ اور لاک کے نظریات سے مطلع ہونا چاہیے

[۱] مبادی بند ٦

پروٹاگورس (۴۴۴ ق-م) سے پہلے فلاسفہ ذہنی شعور کو موجودات خارجی کا ماتحت قرار دیتے تھے، اسنے اس اصول کو بالکل الٹ دیا۔ ایک ہی چیز کی نسبت مختلف لوگون کے مختلف احساسات ہوتے ہین، بلکہ ایک ہی شخص مختلف اوقات وحالات مین مختلف ومتبائن کیفیات محسوس کرتا ہے، لہذا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ذہن سے باہر محسوسات کا کوئی مستقل وجود نہین، بلکہ ہر چیز ادراک ذہنی پر منحصر ہے۔ انسان اپنے ادراکات کے ماورا کچھ نہین جانتا۔ جو چیزین ہمارے احساس کے دسترس مین نہین ہین وہ ہمارے لیے موجود ہی نہین، جزئیات محسوسہ کے علاوہ کسی شے کا اثبات ناممکن ہے، جس چیز کا کوئی آدمی نہین ادراک کرتا اس کا کوئی وجود نہین۔ خلاصہ یہ کہ "تمام چیزون کا معیار انسان (ذہن انسان) ہے" یہ خطرزدہ اصول موضوعہ اور اوپر کے منتشر فقرے، نہ صرف برکلے کی **تصوریت** کی بنیاد ہین، بلکہ ہیوم کی **ارتیابیت** اور کینٹ کی **انتقادیت** بھی انہی کی تہ مین پنہان[1] ہے۔

ڈیکارٹ (۱۵۹۶ء تا ۱۶۵۰ء فرانس) نے اسی بنیاد کو زیادہ مستحکم اور حکیمانہ بنا دیا اس نے کہا کہ تمام ان چیزون کو جنکا ہم کامل وضاحت اور صفائی کے ساتھ تصور نہین کر سکتے۔ عدم یقین اور شک کی نگاہ سے دیکھنا چاہیے۔ صرف اُن چیزون کو قبول کرنا چاہیے جنکا وجود ہمارے لیے بالکل نمایان اور بدیہی ہے اس معیار پر صرف اپنا یعنی ایک سوچنے اور خیال کرنے والی ذات کا وجود قطعی اور یقینی رہجاتا ہے۔ کیونکہ ہم اجسام کے تمام خواص وصفات یعنی امتداد وشکل وغیرہ کے وجود خارجی پر شک کر سکتے ہین۔ لیکن خود اپنے اندر کے خیال یا فکر کا انکار کسی طرح نہین کر سکتے۔ کہ انکار یا شک بھی تو خیال کرنا ہی ہے۔ لہذا تمام ماوراے

[1] دیکھو شوگلر اور زلر وغیرہ کی تاریخ فلسفہ۔ ذکر پروٹاگورس

فکر اشیا سے انکار کر دینے پر بھی نفس **فکر** کا وجود بدیہی اور ناقابل انکار ہے۔ بس کم از کم اتنا قطعی ہے کہ "میں سوچتا ہوں لہذا میں ہوں" یعنی میری ہستی سوچنے والی اور خیال کرنے والی ذات سے عبارت ہے۔ اور اسی کا نام ذہن نفس عقل و روح وغیرہ ہے جسکا خود بالذات اور براہ راست واضح ترین علم حاصل ہے۔ لیکن آگے چلکر ایک دقیق منطقی مغالطہ سے دھوکا کھا کر ڈیکارٹ خود اپنے ہی اصول سے بھٹک گیا۔ جسطرح ہمارے لیے فکر و خیال کا تصور نہایت واضح اور صاف ہے اسی طرح امتداد و شکل کا تصور بھی بیّن طور پر موجود ہے۔ اور جسطرح فکر و خیال، کسی فکر و خیال کرنے والے ذات کو مستلزم ہے۔ اسی طرح شکل و امتداد کسی متشکل و ممتد چیز کو متضمن ہے، وہی مادہ ہے جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ روح کی طرح **مادہ** کا وجود بھی یقینی اور واضح ہے۔ روح کا بے **فکر** کے اور **مادہ** کا بے امتداد کے تصور نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا فکر و امتداد علی الترتیب روح اور مادہ کے **صفات ذاتی** ہیں، جو باہم بالکل متغائر اور ایک دوسرے سے الگ مستقل بالذات موجود ہیں۔ اس سے بھی عجیب تر دوسرا نتیجہ ہے۔ یعنی یہ کہ ہمارے ذہن میں کمالیت اور نامحدودیت کے تصورات بیّن طور پر پائے جاتے ہیں جنکو خود ہمارا ذہن نہیں خلق کرسکتا۔ کیونکہ وہ ناقص و محدود ہے۔ لہذا لازماً وہ کسی کامل اور نامحدود ذات کے آفریدہ ہیں اور وہی خدا ہے۔

لاک (سنہ ۱۶۳۲ء تا سنہ ۱۷۰۴ء انگلینڈ) نے **تصوریت** کے دو اہم اور بنیادی اصول نہایت صراحت کے ساتھ قبول کر لیے (۱) ذہن کے پاس فکر و استدلال کے لیے بجز خود اپنے ذاتی تصورات کے اور کوئی شی نہیں ہے۔ لہذا ہمارا علم تمامتر انہی تصورات ذہنی تک محدود ہے۔ یعنی ذہن کو خود اشیاے خارجی کا براہ راست علم نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ جو کچھ

جانتا ہے۔ محض اپنے تصورات کی وساطت سے۔ (۲) کسی جوہر جسمی یا مادہ کا تصور ہمارے لیے اسی قدر بعید الفہم ہے، جیسا کہ کسی جوہر روحی یا روح کا[1]" بالعموم یہ خیال کیا جاتا ہے کہ امتداد، شکل صلابت وغیرہ جنکا انسان کو حواس سے ادراک ہوتا ہے، یہ محض اعراض یا صفات ہین، جو ایک غیر محسوس محل یا جوہر جسمی کے ساتھ قائم ہین۔ یہی محلِ اعراض یا جوہر جسمی مادہ ہے۔ لاک کے نزدیک اس قسم کے مادہ کا وجود قطعاً ناقابل فہم ہے اور موجودات خارجی محض اعراض یا صفات محسوسہ کا مجموعہ ہین۔

ان صفات محسوسہ کی دو قسمین ہین اولی اور ثانوی جنکو ہم علی الترتیب حقیقی اور غیر حقیقی کہین گے۔ حقیقی سے مراد وہ صفات ہین جو خارج ہین ذہن سے باہر موجود ہین۔ اور حواس پر ان کا اسی طرح انعکاس ہوتا ہے، جس طرح کسی شے کا آئینہ پر، امتداد، شکل، حرکت و سکون اور عدد اسی قسم کی تحت مین داخل ہین۔ باقی رنگ روشنی ذائقہ، آواز، بو، حرارت و برودت غیر حقیقی صفات ہین یعنی انکا وجود ان کے احساس کرنے والے ذہن سے باہر نہین ہے۔ چنانچہ اگر کوئی چکھنے، سونگھنے اور سننے والی ذات نہ موجود ہو تو ذائقہ، بو اور آواز کا بھی سرے سے کوئی وجود نہ ہوگا بالکل اسی طرح جیسے درد بغیر درد محسوس کرنے والے کے نہین پایا جاسکتا۔" اُن تصورات کی بنا پر جو آگ کا ایک انگارا، برف کا ٹکڑا اور من ہمارے اندر پیدا کرتے ہین۔ یہ کہا جاتا ہے کہ انگارا گرم و روشن، برف سفید اور سرد اور من سفید و شیرین ہے۔ ان صفات کی نسبت عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ اجسام مین بعینہ اسی طرح موجود ہین، جس طرح ہمارے ذہن مین، اور ایک دوسرے کا ویسا ہی مکمل مثنےٰ ہین جیسا کہ آئینہ کا عکس اور اصل

[1] فہم انسانی۔ کتاب ۲۔ باب ۲۳ بندہ ۵۔

شے۔ اگر کوئی شخص اسکے خلاف کہے، تو وہ بہت سے لوگون کو نہایت ہی عجیب معلوم ہوگا تاہم جو آدمی اسپر غور کریگا کہ جو آگ ایک خاص فاصلہ پر رہ کر ہمارے اندر گرمی کا احساس پیدا کرتی ہے وہی قریب آکر تکلیف یا درد کا ایک بالکل مختلف احساس پیدا کرتی ہے، اسکو اپنے دلمین سوچنا چاہیے کہ یہ کہنے کے لیے اس کے پاس کیا حجت ہے کہ گرمی کا تصور جو آگ نے اس مین پیدا کیا ہے وہ تو واقعاً آگ مین پایا جاتا ہے۔ اور تکلیف کا تصور، جو اسی آگ نے اسی طریقہ سے پیدا کیا وہ خود اس آگ مین نہین ہے[۱]۔" اسی طرح کے تحلیلی دلائل کی مدد سے رنگ ذائقہ بو وغیرہ دوسرے صفات ثانوی کی نسبت بھی یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ ان کا وجود ذہن سے الگ نہین ہے۔ لیکن چونکہ یہ مسئلہ نہ صرف لاک کے نزدیک بلکہ تقریباً تمام حکما (سائنٹسٹس) اور خود مادیین مین مسلم ہو چکا ہے۔ اسلیے ہم بہ خوف طوالت یہان اسکی تفصیل کو نظر انداز کرتے ہین۔

یہ تسلیم کرچکنے کے بعد، کہ ہم کو براہ راست صرف اپنے ذہنی تصورات کا علم ہے۔ اور یہ تصورات، جن موجود فی الخارج صفات حسی سے ماخوذ ہین وہ کسی غیر محسوس محل جوہری (مادہ) کے ساتھ نہین قائم ہین۔ نیز ہمارے محسوسات کا بڑا حصہ (صفات غیر حقیقی) ذہن سے باہر مطلقاً نہین پایا جاتا۔ اور انکی حقیقت احساسات ذہنی سے زیادہ نہین اب تصوریت کی تکمیل کے لیے صرف اسکی ضرورت تھی کہ صفات غیر حقیقی کے حکم کو وسیع کرکے صفات حقیقی کو بھی اُنہی مین داخل کر دیا جائے۔

برکلے نے یہی کیا۔ یعنی صفاتِ حقیقی اور غیر حقیقی کی تفریق اُٹھا دی۔ جب یہ پوری طرح محقق اور مسلم ہو چکا ہے کہ باصرہ، سامعہ، ذائقہ اور شامہ تمام آلات حس کے محسوسات

---

[۱] فہم انسانی کتاب ۲۔ باب ۸۔ بند ۱۴ و ۱۵۔

محض ذہنی ہین، جنکا احساس کرنے والے سے باہر کوئی وجود نہین، تو پھر صرف ایک حاسہ لمس کے محسوسات کو اس قاعدہ سے مستثنیٰ کرنے کی کیا وجہ ہے۔ اگر یہ قطعی ہے کہ ہم کو صرف اپنے تصورات ذہنی کا علم ہے تو پھر یہ کہنا بالکل بے معنی ہے کہ رنگ مزہ۔ بو، اور آواز وغیرہ کے تصورات تو محض تصور کرنے والے ذہن کی مختلف کیفیات ہین۔ لیکن امتداد، شکل اور حرکت وغیرہ کے تصورات موجود فی الخارج چیزون کا عکس یا مثنیٰ ہین۔ اس کے علاوہ صفات اولی کے تصورات کا صفات ثانوی کے تصورات سے الگ کرنا قطعاً ناممکن ہے۔ کوئی شخص یہ نہین کرسکتا کہ امتداد کا بے کسی نہ کسی رنگ کے تصور کرسکے۔ لہذا جہان رنگ کا وجود ہے وہین امتداد کا بھی ہونا چاہئے۔ یعنی ذہن مین اس امر کو وضاحت کے ساتھ دلنشین کرانے کے لیے کہ صفات حقیقی اور غیر حقیقی یا اولی اور ثانوی کی تفریق محض بے بنیاد ہے۔ ہم ایک مثال سے مدد لیتے ہین۔ جسپر غور کرنے سے اصل حقیقت بالکل کھل جاتی ہے۔

ایک پیدائشی اندھے کی ہتھیلی پر زور سے ایک بید مارو تو اُس کے ذہن مین ایک خاص کیفیت پیدا ہوگی جسکو درد یا تکلیف کے احساس سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ احساس صرف اُس کے ذہن مین پایا جاتا ہے۔ نہ کہ بید مین ساتھی اس بید اور ہتھیلی کے تصادم سے ایک اور احساس بھی پیدا ہوگا جس کا نام آواز ہے۔ یہ آواز بھی محسوس کرنے والے ذہن ہی کی ایک کیفیت ہے کسی ایسی شے کا مثنیٰ یا تمثال نہین جو ذہن سے باہر بید یا ہتھیلی مین موجود ہے۔ اب تم اس بید کو آہستہ سے اس اندھے کی ہتھیلی پر رکھو تو درد اور آواز سے بالکل مختلف ایک حالت ذہن مین پیدا ہوگی، جسکو احساسِ لمس کہا جاتا ہے۔ کون کہسکتا ہے، کہ یہ

احساسِ مس کی حالت احساس کرنے والے سے باہر بید مین پائی جاسکتی ہے۔ اب ذرا اسی بید کو اسکی ہتھیلی پر پھراؤ تو ایک نیا احساس پیدا ہوتا ہے جسکو وہ سرسراہٹ کہتا ہے، انصاف سے بتاؤ کہ کیا سرسراہٹ بھی اسی طرح محض ذہن کا ایک احساس نہین جس طرح مس تھا۔ اسی سرسراہٹ کے حس ہی کا دوسرا نام تو حرکت ہے جسکو کوتاہ نظری سے صفات ثانویہ سے الگ کرکے خواہ مخواہ صفت اولی کا لقب دیا گیا ہے۔ اس تجربہ کو ابھی ذرا اور وسیع کرو، اور اس اندھے سے کہو کہ بید کو اپنے ہاتھ سے ٹٹولے اور مٹھی مین دباوے۔ تو دو اور بالکل جدید کیفیات محسوس ہونگی۔ جنکا نام بید کی لمبائی (امتداد) اور گولائی (شکل) ہے۔ یہ دونون بھی احساس مس ہی سے ماخوذ بلکہ اسی کی مختلف صورتین ہین اسی مثال پر ذرا دھیان رکھنے سے یہ بالکل روشن ہوجاتا ہے کہ کم از کم لمسی امتداد، شکل، حرکت وغیرہ کی حقیقت تو درد، آواز، و لمس وغیرہ کی طرح محض ذہنی حس ہے۔ اور ان کے وجود خارجی کا اذعان و اثبات سراسر تعصب اور مکابرہ ہے۔

اصلی وسوسہ، جو اشیا کے وجود خارجی کے اعتقاد کو دل سے نہین نکلنے دیتا، وہ امتداد، شکل، حرکت وغیرہ کی مرئیت یا حس بصری ہے نہ کہ حس لمسی۔ اس کھٹک کو کیا کیا جاے کہ ہم کو اپنے ذہن سے باہر مختلف قد و قامت اور مختلف شکل و صورت کی چیزین علانیہ مختلف فاصلوں پر حرکت کرتی ہوئی نظر آتی ہین۔ اسکا الزامی جواب تو یہ ہے کہ رنگ بھی ہمکو علانیہ ذہن سے باہر نظر آتا ہے، حالانکہ اسکو کوئی بھی موجود فی الخارج نہین سمجھتا لیکن تحقیقی جواب وہ ہے، جسکے لیے برکلے نے مبادی سے پہلے جدید نظریۂ رویت لکھا تھا، جس کا تفصیلاً اوپر ذکر گذر چکا ہے، اور یہ ثابت کیا جاچکا ہے

کہ امتداد وغیرہ کو مرئی خیال کرنا محض التباس حواس ہے۔ اس سے بھی قطع نظر کر کے یہ کہا جا سکتا ہے کہ چیزون کا مختلف طول و عرض و اشکال و حرکات کے ساتھ مختلف فاصلون پر نظر آتا بھی ہے تو ایک احساس ہی، لمس کا نہ سہی بصر کا سہی اور احساس کا بغیر کسی احساس کرنے کے یا اُس سے باہر موجود ماننا کیا ایک بین تناقض نہین ہے؛ رہا یہ خدشہ کہ امتداد، حرکت، شکل وغیرہ صفات یا اعراض ہین جنکے قیام کے لیے کسی محل جوہری کا ہونا لازمی ہے، تو اولاً تو یہ لزوم فلاسفہ کا ایک بے دلیل فرضی ڈھکوسلا ہے جسکی بنا اُسی غلط **نظریہ تجرید** پر ہے۔ ثانیاً یہ کہ خود ذہن ہی کو کیون نہ وہ محل جوہری قرار دیا جائے، جسکے ساتھ امتدادات وغیرہ کا احساس اسی طرح قائم ہے۔ جس طرح غم، غصہ، لذت و الم وغیرہ کے احساسات۔ اس کے ماسوا، جس طرح عام خیال یہ ہے کہ **نفس** اور جسم دو بالکل مستقل اور الگ الگ قائم بالذات چیزین ہین اور جسم جب آلات حس پر عمل کرتا ہے تو نفس مین احساسات پیدا ہوتے ہین۔ اسی طرح دوسری صورت یہ ہوسکتی ہے کہ خود نفس ہی مین ایسی قوت موجود ہو کہ بلا کسی خارجی اعانت کے کامل ترتیب و انضباط کے ساتھ احساسات کو اپنے اندر خلق کرتا رہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت کے فرض کرنے مین کوئی استحالہ نہین ہے، اور اس صورت مین بھی تم خارجی محل جوہری کے وجود پر تمام وہ دلائل پیش کر سکتے تھے، جو اب کرتے ہو، حالانکہ اُس وقت یہ دلیلین واقع کے قطعاً خلاف ہوتین، غرض احساسات ذہنی کی تخلیق کے لیے خارج از ذہن جوہر جسمی یا صفات محسوسہ کے لیے محل کا وجود ماننا کسی ناقابل انکار استدلال پر نہین مبنی ہے۔

اور **برکلے** کی **تصوریت** کا ماحصل یہ ہے کہ تمام وہ چیزین جنکا بالذات و براہ راست حواس سے علم ہوتا ہے، وہ اسی طرح محض ہمارے تصورات ذہنی ہین جس طرح حافظہ

اور تخیل کے آفریدہ احساسات ثانیہ۔ مثلاً اس وقت جو کتاب تمہارے ہاتھ مین ہے، اسکی مخصوص شکل وصورت کو براہ راست اپنی آنکھ سے دیکھ رہے ہو، لیکن کسی دوسرے وقت جب یہ کتاب سامنے نہ ہو، تب بھی حافظہ یا تخیل کی مدد سے تم اسکی اُس مخصوص شکل وصورت کا اپنے ذہن مین تصور باندھ سکتے ہو۔ عام خیال کے مطابق کتاب کا پہلا تصور ایک خاص مادی اور ذہن سے باہر موجود فی الخارج کتاب کا پیدا کیا ہوا ہے، اور دوسرا محض ذہنی ہے۔ مگر برکلے کے نزدیک دونون محض ذہنی ہین۔ فرق صرف اتنا ہے کہ پہلا زیادہ واضح مرتب ومنضبط ہوتا ہے اور ہمارے ارادہ کا تابع نہین ہوتا یہ نہین ہوسکتا، کہ ہم آنکھ کھولین اور سامنے رکھی ہوئی کتاب کا دیکھنا یا نہ دیکھنا ہمارے اختیار کی بات ہو۔ بخلاف اسکے جب یہ کتاب سامنے نہو، تو حافظہ کی مدد سے اسکے احساس ثانی کا تصور پیدا کرنا، نہ کرنا ہمارے اختیار وارادہ پر منحصر ہے۔ اسی فرق کی بنیاد پر اول الذکر قسم کی تصورات کو اصلی اور حقیقی کہا جاتا ہے، اور ثانی الذکر کو تمثالی اور غیر حقیقی فلسفۂ طبیعی (نیچرل فلاسفی) کا کام ان ہی تصورات اولی کی ترتیب وانضباط کا مطالعہ ہے۔ اس مطالعہ اور پیہم تجربات سے، ان تصورات کے اندر جن باہمی علائق کا ہمکو علم حاصل ہوتا ہے، اُنھی کا نام قوانین فطرت (لاز آف نیچر) ہے، ان علائق مین سب سے اہم وہ علاقہ ہے، جس کو علت ومعلول کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور جسکی حقیقت اس سے زیادہ نہین کہ ہمکو تجربہ یہ بتلا دیتا ہے کہ فلان فلان تصورات کے بعد فلان فلان دوسرے تصورات ذہن پر طاری ہون گے مثلاً کھانا کھانے کے تصور کے بعد آسودگی یا کرب گرسنگی کے زوال کا تصور، نیند کے بعد تازگی کا تصور، آگ کے بصری احساس یا تصور کے بعد گرمی کا لمسی احساس یا تصور، وغیر ذالک، خلاصہ یہ کہ عام طور پر حکما فلسفۂ طبیعی یا سائنس کا موضوع مادہ کے خواص

وافعال کی تحقیق سمجھتے ہین لیکن درحقیقت حکمیات کے تمام شعبون کا تعلق تصورات کے محض باہمی علائق سے ہے، جنکے مطالعہ کے لیے فلاسفہ کے محل جوہری کا ماننا مطلق ضروری نہین۔

اس موقع پر برکلے کی نسبت ایک عام غلط فہمی کو اچھی طرح رفع کرلینا چاہیے، جسپر اسکے مخالفین کی مضحکہ خیزیون کی بہت کچھ بنیاد ہے، انسان کے تمام معلومات کا اصلی سرچشمہ جیساکہ لاک نے کہاہے، صرف حواس ہین اسلیے اگرانکی شہادت پر سے اعتماد اٹھالیا جاے، تو پھر ہمارے خزانۂ علم مین صفر کے سوا کچھ نہین رہجاتا۔ دریا، پہاڑ، مکان درخت حیوانات، خود اپنا جسم، غرض دنیا کی تمام چیزون کا حواس اور صرف حواس سے علم ہوتاہے، برکلے کے اِس کہنے سے کہ یہ تمام محض انسان کے تصورات ذہنی ہین، یہ دھوکا ہوتاہے کہ وہ شہادت حواس کی تکذیب کرتاہے، اور اسلیے دنیا کو حقیقی چیزون کے وجود سے محروم کرکے ساری کائنات کو محض ایک خیالی طلسم خانہ بنادینا چاہتاہے، ظاہر ہے کہ اس سے زیادہ تمسخرانگیز اور دیوانہ پن کی اور کیا بات ہوسکتی ہے. لیکن دراصل یہ اُن لوگون کا اعتراض ہے، جنھون نے آنکھین کھولکر مبادی یا مکالمات ہائلس کے پڑھنے کی زحمت نہین گوارا کی بلکہ سنی سنائی باتین لے اڑے، ورنہ درحقیقت جو الزام تم اس پر لگارہے ہو، وہ اسلٹے اس کا مجرم اپنے حریفون کو قرار دیتاہے، وہ صرف اُنہی چیزون کو حقیقی اور واقعی تسلیم کرتاہے جنکا براہ راست آلات حس اور صرف آلات حس سے ادراک ہوتاہے، البتہ عام فلاسفہ اور حکما حواس پر بھروسہ نہ کرکے محسوسات کے ماورا ایک سرتاسر غیرمحسوس اور نامعلوم شے کا وجود مانتے ہین، جسکو مادہ، جوہر محل ہیولی، خداجانے کن کن نامون سے یاد کرتے ہین۔ ع، خواب ندیدہ را ہمہ تعبیرمی کنند

اندھیر یہ ہے کہ اسی ندیدہ کا نام اصل اور حقیقت رکھتے ہین، اور برکلے پر وہ بہتان رکھتے ہین جو خود پر چھایا جاتا ہے۔ اب سنو کہ برکلے کیا کہتا ہے "وہ چیزین جنکو مین آنکھون سے دیکھتا اور ہاتھون سے چھوتا ہون، وہ موجود ہین، حقیقتاً موجود ہین، ان کے وجود مین مجکو ذرہ بھر بھی شبہہ نہین جس چیز کا مین منکر ہون، وہ صرف وہ ہے جسکو فلسفی مادہ یا جوہر جسمی کہتے ہین، اگر کوئی شخص یہ سمجھتا ہے کہ ہم چیزون سے واقعیت یا وجود کو چھینے لیتے ہین تو وہ جو کچھ کہا گیا ہے مطلق نہین سمجھا[1]....."

اگرچہ ثنویہ کی طرح برکلے کائنات کی تعمیر کے لیے مادہ اور روح دو مختلف الماہیۃ عناصر ضروری نہین خیال کرتا اور اس حثییت سے وہ وحدیہ کے زمرہ مین داخل ہے۔ لیکن ایک دوسری حیثیت سے، وہ ثنوی نہین بلکہ تثلیثی ہے، یعنی عدداً وہ تین چیزین الگ الگ مانتا ہے۔ تصورات[1] حسی، نفس[2]، جو ان تصورات کا ادراک کرتا ہے، اور وہ روح[3] برتر، جو ان تصورات کو نفس پر مرتسم یا طاری کرتی ہے۔ عرف عام مین انھی تینون کو بالترتیب نیچر (موجودات حسی) ذہن انسانی، اور خدا کہا جاتا ہے۔ یہی تثلیث برکلے کے نظام فلسفہ کا سب سے کمزور اور ناقابلِ حمایت حصہ ہے۔ یہ ٹھوکر محض اسنے اپنے مذہبی غلو اور جوش کی بدولت کھائی ہے۔

بہ ظاہر یہ ایک بالکل بدیہی بات معلوم ہوتی ہے کہ جب تصورات وادراکات کا وجود ناقابل انکار ہے تو پھر لامحالہ کوئی تصور و ادراک کرنے والی ذات بھی ہونا چاہیے، وہی ذہن، نفس یا انسان ہے، یہ بہ لحاظ اپنی حقیقت کے اسی طرح ایک جوہر روحی یا غیر مادی ہستی ہے، جس طرح خدا۔ فرق یہ ہے کہ یہ مخلوق ہے، اور خدا خالق۔ لیکن ایک بار مخلوق

[1] مبادی۔ بند

ہونے کے بعد اب یہ ہمیشہ کے لیے ناقابل فنا ہے۔ یہ نفس چونکہ تصورات کا حامل اور اُن پر عامل و متصرف ہے، اسلیے گویا اسکی حقیقت مین فاعلیت داخل ہے باقی تصورات تو محض منفعل ہین۔ لہذا خود اپنے نفس کا تصور نہین ہوسکتا، ورنہ پھر وہ بھی بجاے فاعل کے منفعل اور تصور کرنیوالی ذات کی جگہ خو ایک تصور بنجائیگا۔ اس بنا پر اس نفسِ مدرک کا علم ہمکو اپنے تصورات سے محض استنباطاً حاصل ہوسکتا ہے۔ اسی استنباطی علم کا نام برکلے نے درک (نوشن) رکھا ہے۔ اب ہم دریافت کرتے ہین کہ کیا، ادراکات اور تصورات سے معرا کر لینے کے بعد ہستی مدرک کے ہم کچھ بھی معنی سمجھ سکتے ہین؟ کیا افکار وادراکات کے تسلسل کے ماسوا نفس کی کوئی اور ماہیت ثابت کیجاسکتی ہے؟ اور کیا تسلسلِ افکار واحساسات سے مجرد کرکے الگ ایک جوہر روحی کا وجود قبول کرنا، اس سے کچھ بھی وقیع تر ہے، جتنا، صفات محسوسہ سے مجرد کرکے جوہر جسمی (مادہ) کا ماننا؟ کیا فکر وادراک سے مسلوب نفس، مادہ کی طرح ایک مہمل اور بے مفہوم لفظ نہین ہے؟ ان تمام سوالات کے جواب مین ہمکو افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ برکلے نادانستہ تجرید کے اسی گناہِ عظیم کا مرتکب ہوا ہے، جس سے احتراز کو اس نے اپنے فلسفہ کا سنگ اساس قرار دیا تھا۔ اور جسکو وہ اپنے تمام پیشرو فلاسفہ کی گمراہی کا منشائے وحید یقین کرتا ہے۔

روح برتر یا خدا کے وجود کا استدلال اس سے بھی کم مایہ ہے، جو تصورات براہ راست حواس کی وساطت سے حاصل ہوتے ہین چونکہ انکا پیدا اور فنا کرنا ہمارے قدرت واختیار سے باہر ہے لہذا انکی آفرینش کے لیے کوئی اور صاحب ارادہ اور انسانی اذہان سے وسیع القدرت ذات ہونی چاہیے اور چونکہ یہ تصورات حسی ایک خاص نظم وترتیب کے ساتھ اور مقررہ اصول کے ماتحت پیدا ہوتے ہین، اسلیے وہ ذات حکیم بھی ہے، وکذالک

واحد، غیر منقسم، فعّال، ازلی، ابدی وغیرہ تمام اُن صفات کی جامع ہے جو ایک کامل ترین ہستی مین پائی جانی چاہیین، اولاً تو بہ قول بل کے یہ کہنا صحیح نہین کہ تصورات حسی کے علاوہ باقی تمام تصورات انسان کے ارادہ کے تابع ہین سیکڑون خیالات ہمارے ذہن مین بلا ہماری خواہش اور ارادے کے پیدا ہوتے رہتے ہین، بلکہ اگر ہم انکو دور کرنا چاہتے ہین تو نہین کرسکتے، لہذا جب انکی آفرینش کے لیے کسی برتر روح کی احتیاج نہین، تو تصورات حسی کی کیا تخصیص ہے. دوسرے یہ کہ اگر تصورات کی خلقت کے لیے کسی سبب کا ہونا ناگزیر ہے، تو پھر ہم اُسی مادہ کو کیون نہ مان لین، کیونکہ جس طرح صفات محسوسہ سے منفصل کرکے مادہ کا وجود ہمارے لیے ناقابل فہم وتصور ہو جاتا ہے، اسی طرح خدا کو جن صفات سے متصف یا منزّہ بتلایا جاتا ہے، مثلاً ناقابل احساس، غیر محدود، غیر مخلوق، ہر جا موجود، وغیرہ، انکی حامل ذات کا بھی ہماری سمجھ مین آنا قطعاً ناممکن ہے، رہی یہ بات کہ بہ نسبت کسی بے حس وادراک ہستی کے ایک صاحب قدرت وذی ارادہ ہستی کو خالق تصورات ماننا زیادہ قرین قیاس ہی، ایک غیر ثابت اور بحث طلب مسئلہ ہی، البتہ اس قیاس کی صحت کے نفس امکان یا امکان مرجح سے بجز جاہل ملاحدہ کے کوئی فہمیدہ آدمی انکار نہین کرسکتا

ایک دوسری دلیل جو برکلے نے وجود خدا پر قائم کی ہے وہ دراصل ان بعض اعتراضات سے بچاؤ کے لیے ہے، جو اسکے اصول کو قبول کرنے سے پیدا ہوتے ہین. مثلاً (۱) جب تمام محسوسات، انسان کے محض ذہنی تصورات ٹھرے تو پھر ڈرائنگ روم مین جس وقت کوئی آدمی (تصور کرنے والا ذہن) نہین ہے، تو وہان فرنیچر کا بھی مطلقا کوئی وجود نہین ہے، اور جیسے ہی کوئی شخص کمرہ مین داخل ہوتا ہے، تمام چیزین پیدا ہوجاتی ہین، دوسرے لفظون مین یون کہو کہ تمام چیزین ہر وقت پیدا اور فنا ہوتی رہتی ہین، کسی شے کا کوئی

مستقل اور دائمی وجود نہین (۲) جب کسی شے کا ذہن سے باہر وجود نہین، اور مختلف آدمیون کے تصورات کسی **ایک** وجود خارجی کا عکس نہین ہین، تو اس کے معنی یہ ہوے، کہ بعینہ کسی **ایک ہی** چیز کو دو آدمی نہین جانتے جس آفتاب کو زید دیکھ رہا ہے، بعینہ اسی کو عمر نہین دیکھ رہا ہے، کیونکہ اُسکی مستقل بالذات کوئی **ہویت** ہے ہی نہین یہ اور بات ہے کہ دونون کے تصورات اس قدر باہم مشابہ اور مماثل ہون کہ کوئی فرق نہ کیا جاسکے، لیکن وہ ایک ہی شے کے تصورات نہین ہو سکتے۔ اس قسم کے اعتراضات سے بچنے کے لیے برکلے نے ایک **برتر روح یا ذہن** (خدا) کی آڑ مین پناہ لی۔ اگر تمام انسانی اذہان فنا بھی ہو جائین تب بھی تمام چیزین خدا کے ذہن مین موجود ہین اور ہر شے کا ہر وقت پیدا اور فنا ہونا نہین لازم آتا، اسی طرح زید وعمر دونون کے تصورات خدا کے تصور واحد کا پرتو ہین جسکی **ہویت** مین کبھی کوئی تبدیلی نہین واقع ہوتی۔

لیکن ہمارے نزدیک فلسفہ کے نقطہ نظر سے، ان اعتراضات ہی کی سرے سے کوئی وقعت نہین۔ عام خیال کی روسے البتہ یہ ایک بہت عجیب اور نہایت ہی مستبعد بات معلوم ہوتی ہے کہ چیزین ہر لمحہ پیدا اور فنا ہوتی رہتی ہین، یا زید وعمر کے ذہن مین آفتاب کے الگ الگ جو احساسات دن کو پیدا ہوتے ہین، وہ کسی تیسرے بعینہ ایک مستقل اور قائم بالذات آفتاب سے ماخوذ نہین ہین لیکن فلسفہ تعصبات عامہ کا پابند نہین ہے۔ وہ اسکی مطلق پرواہ نہین کرتا کہ اُسکی تحقیقات سے دنیا کے عام عقائد ومسلمات کو کیا صدمہ پہنچے گا۔ اسکی خردہ گیری سے حکمت وریاضی کے مبادی کو بھی، جو اپنی جگہ پر قطعی خیال کیے جاتے ہین پناہ نہین حاصل۔ لہٰذا وہ نہایت دلیری سے یہ دریافت کرسکتا ہے کہ اچھا اگر چیزین ہر آن پیدا اور فنا ہوتی رہتی ہین تو رہنے دو یا زید جس آفتاب

کو دیکھ رہا ہے۔ عمر بعینہ اُسی کو نہین دیکھتا تو نہ دیکھے، اس مین قباحت اور عقلی استحالہ کیا ہے؟ باقی اگر عام معتقدات کا لحاظ کیا جائے تو پھر فلسفہ کو ہمیشہ کے لیے روپوش ہوجانا چاہیئے، اور برکلے کو یہ کہنے کی ہرگز ہمت نہ کرنی چاہیے تھی کہ اشیار کا ذہن سے باہر مطلق کوئی وجود نہین۔ کیونکہ اس سے زیادہ شاید ہی کوئی اور چیز معتقدات عامہ کو صدمہ پہنچا سکتی ہو۔ اصل یہ ہے کہ برکلے نے جس فلسفیانہ جرأت سے ہزارہا سال کے پردۂ تعصبات کو چاک کر دیا تھا، اس کو وہ آخر تک نہ نباہ سکا۔ اور جس راستہ کا رہنما تھا، خود اس سے بھٹک گیا، مگر کیا کیجیے کہ یہ خود فراموشی وہ بشری کمزوری ہے، جس سے بچنے کا کوئی انسان انسان رہکر دعویٰ نہین کرسکتا۔

برکلے نے جابجا اس بات پر نہایت وثوق آمیز اور مدعیانہ اصرار کیا ہے، کہ اگر اس کا فلسفۂ تصوریت قبول کر لیا جائے، اور موجودات خارجی کے اعتقاد کو ذہن سے نکال دیا جائے تو (الف) مباحث الٰہیات کی بیسیون گتھیان، جو ہزارہا سال سے لانیحل چلی آتی ہین از خود وا ہو جاتی ہین، اور (ب) تشکیک یا ارتیابیت کا ہمیشہ کے لیے قدم اکھڑ جاتا ہے۔ اگر دنیا کا کوئی فلسفہ بھی ایسے اہم نتائج کا ذمہ دار اور حامل ہو، تو اُسکی عظمت سے ذرہ بھر بھی انکار نہین کیا جاسکتا ہے، لیکن ہم کو شک ہے کہ تصوریت کا اصول اس معیار پر پورا اترتا ہے، رہا خود برکلے کا اتنا غیر متزلزل ادعا، تو وہ اس جوش اور انہماک کا عین اقتضا تھا، جو ہر مکتشف اعظم کو اپنے اکتشاف و اجتہاد کے ساتھ ہوتا ہے۔

بلاشبہہ موجودات خارجی یا مادہ سے دست بردار ہوجانے کے بعد ان بحثون کا قطعی استیصال ہوجاتا ہے کہ مادہ کی کیا حقیقت ہے؟ اس مین حیات اور فکر ہے یا نہین؟ نہین تو کیونکر پیدا ہوتی ہے؟ وہ ذہن پر کیونکر تصرف و عمل کرتا ہے؟ قدیم ہے یا حادث؟ اسکی قسمت پذیری تمناہی ہے یا غیر متناہی؟ وغیر ذالک۔ لیکن کیا انکے مقابل مین نفس یا

روح کے بارے مین اتنے ہی لانحل سوالات نہین کیے جاسکتے؟ روح کیا ہے؟ فکر و حیات اس کے افعال ہین یا ماہیت؟ وہ ازلی ہے یا مخلوق؟ فانی ہے یا ناقابل فنا؟ انسانی روح اور روح برتر (خدا) مین کیا علاقہ ہے؟ خدا نفوس انسانیہ پر کیونکر متصرف و عامل ہے؟ خود خدا کی ہستی سے متعلق اس سے بھی بڑھکر محیر العقل پیچیدگیان رونما ہوتی ہین۔ اسکی ازلیت، نامحدودیت، عالم الغیبی وغیرہ سیکڑون صفات مین سے کسی ایک کا بھی ہماری سمجھ مین آنا قطعاً ناممکن ہے، برکلے نے نفس انسانی اور خدا کی نسبت ان گرہون کے کھولنے کی کوشش کی ہے، اور مبادی کا آخری حصہ (بند ۸۵-۱۵۶) کہنا چاہیے کہ کل کا کل انھی چیزون کی نذر ہوگیا ہے۔ لیکن تم خود اس کو پڑھکر انصاف سے تبلاؤ کہ اسکی بساط کچھ بھی مدرسیہ یا ہمارے متکلمین کے اُس طلسم الفاظ سے زیادہ ہے جسکی برکلے نے مقدمۂ مبادی اور دیگر تصانیف مین جابجا ہنسی اڑائی ہے۔

اب رہا تشکیک وارتیابیت کے سدباب کا دعویٰ، تو اس مین کلام نہین کہ جہانتک خود برکلے کے ذاتی ادعان کا تعلق ہے، تاریخ فلسفہ مین شاید ہی کوئی فرد اُس سے زیادہ ارتیابیت کا دشمن ملسکے لیکن اسکو خبر نہ تھی کہ نادانستہ وہ خود اپنے حریف کے لیے راستہ صاف کر رہا ہے اور معنیً اُسکی تصوریت سے زیادہ فلسفہ کا کوئی مذہب تشکیک کی پشت پناہی نہین کرسکتا۔ بظاہر تو یہ بات بالکل بدیہی معلوم ہوتی ہے کہ جب ہم اپنے تصورات ذہنی یا احساسات کے ماورا کسی شے کے قائل ہی نہین تو لامحالہ اس شک کے لیے کوئی گنجائش ہی نہین نکلتی، کہ ہمارے احساسات موجودات خارجی (مادہ) کے کسی حدتک مطابق اور نمائندہ ہین یا سرے سے کچھ بھی مطابقت رکھتے ہین یا نہین جب محسوسات کی کل حقیقت ہمارا احساس ذہنی ہی ہے، اور اپنے احساسات ذہنی

سے وجود مین شبہ ناممکن ہے کہ اُن سے زیادہ اور کیا چیز عیان تر ہوسکتی ہے۔ تو پھر اب اشتباہ و تذبذب کا محل ہی کیا ہے؟

لیکن اصل یہ ہے کہ اولاً تو **تشکیک** کے یہ معنی نہایت محدود ہین، اور دشمن کے کسی ایک قلعہ کی تخریب سے اُسکی شکست کا کیونکر یقین و اعلان کیا جاسکتا ہے۔ مان لیا کہ محسوسات کا کوئی خارجی محل (مادہ) نہین ہے، اسلیے اسکے علم و عدم علم کی بحث لایعنی ہے۔ لیکن یہ خلش اب بھی باقی رہ جاتی ہے کہ احساسات یا تصورات کیونکر پیدا ہوتے ہین، خود **نفسِ مدرک** ہی ان کا خالق ہے یا کوئی اور **ذات**؟ **نفس مدرک** یا اُس **ذات آخر** کی کیا ماہیت ہے؟ تخلیق تصورات کی کیا غایت ہے؟ یہ اور اس قسم کے سیکڑون وسوسون مین سے کیا ایک کا بھی فیصلہ کن جواب دیا جاسکتا ہے؟ یا ایک لمحہ کے لیے بھی یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ ان مین سے ایک بات بھی ہمارے لیے اُس طرح غیر مشتبہ اور بدیہی ہے، جس طرح اپنے تصورات ذہنی کا نفس وجود؟ مگر ان سب باتون سے قطع نظر کر کے ہم دریافت کرتے ہین کہ بے تھاہ مواج سمندر، آتش فشان پہاڑ افریقہ کا صحراے اعظم، ہمالیہ کی ہزارون فٹ بلند چوٹیان، آفتاب کا ہیبت ناک جرم ناری، سامنے کے درخت، مکانات، چلتے پھرتے جانور اور آدمی، خود اپنا جسم، کیا ان مین سے کسی ایک شے کے بھی وجود خارجی کی نسبت **شک** یا وہم شک بھی ممکن معلوم ہوتا تھا۔ کیا وہ شخص قطعی فاتر العقل نہ خیال کیا جاتا، جو ان کو اپنے یا دوسرونکے محض ذہنی تصورات قرار دیتا؟ لیکن تمنے دیکھ لیا کہ **برکلے** نے اُسی قسم کے استدلالات اور اسی قسم کی منطق سے جس سے ان چیزون کا ناممکن الشک وجود خارجی ثابت کیا جاتا تھا، اس طرح انکو محض ذہنی کر دکھلایا کہ ہمکو خود اپنے وجود مین شک ہونے لگا، یہ ظاہر ہے کہ برکلے کے دلائل دنیا کی

اعتقاد کو نہین پلٹ سکے لیکن کیا ایک سوچنے والے دماغ مین ان سے طرح طرح کے شکوک اور وسوسے نہین پیدا ہو گئے؟ تصوریت کا نظریہ بے شبہ اٹل نہین ہے، لیکن کیا اسکی صحت کا کم ازکم امکان واحتمال نہین پیدا ہوگیا، اس نظریہ کی شک آفرین قوت ہی تھی، جسنے پرسیول[1] کو، جو کوئی فلسفی نہ تھا، یہ اعتراف کرنے پر بے بس کر دیا، کہ "آپ کا (برکلے) خیال بھی اسی قدر اغلب ہے، جتنا وہ خیال (اشیا کا وجود خارجی) جسکی آپ تردید کرتے ہین۔ دونون برابر درجہ کی دشواریون سے دوچار ہین" اس موقع پر ہم اتنا بے کہے نہین رہ سکتے کہ برکلے کے فلسفہ کی تائید وتردید مین سیکڑون اور ہزارون صفحے لکھے گئے ہین لیکن پرسیول کے اِس ایک جملہ مین فلسفہ تصوریت کی جتنی صحیح اور جامع تنقید موجود ہے، دوسرون کے دفتر مین بھی نہین، سچ یہ ہے کہ بعض دفعہ ایک سلیم الطبع عامی آدمی کا ذہن جس نکتہ پر پہنچ جاتا ہے فلسفی کا کج رو اشکال پسند دماغ اسکو نہین پا سکتا۔

غرض یہ ہے کہ برکلے کی تصوریت اذعان بخشی کی طاقت تو نہین رکھتی۔ لیکن دلون مین شک اندازی کے لیے وہ کافی سے زیادہ قوی ہے۔ اور یہ دیکھکر کہ جس چیز کو (اشیار کا وجود خارجی) کہنا چاہیے کہ ایک بدیہی اور اٹل حقیقت یقین کیا جاتا تھا۔ اسکو محض ایک ہوائی قلعہ اور بے بنیاد شے ثابت کیا جاسکتا ہے، ایک غور وفکر کرنے والے آدمی کا اعتماد اپنے علم واستدلال پر سے قطعاً اٹھ جاتا ہے اور وہ ناچار کم ازکم عالم فکر مین تشکیک مطلق مین گرفتار ہو جاتا ہے، برکلے نے جس حربہ کو دشمن کا قاتل خیال کیا تھا، وہ دراصل اُسکی حمایت کا سب سے زبردست آلہ ہے۔ اصل یہ ہے کہ علم کی رسائی لاعلمی سے آگے نہین۔ اور فلسفہ کا منتہا بس یہی ارتیابیت ولاعلمی ہے، کہ، معلوم شد کہ ہیچ معلوم نیست

[1] دیکھو ذکر مکالمات ہائلس کتاب ہذا،

عام تبصرہ

ع، اندکے باز گویم از بسیار

انگلستان کے مشہور شاعر اور برکلے کے معاصر الکزنڈر پوپ نے لکھا ہے کہ "آسمان کے تلے کوئی فضیلت نہین جو برکلے مین نہ ہو" یہ خالی شاعری نہین ہے۔ پوپ کے شعرا ایران کے بھاٹ نہین ہوتے، کہ شیطان کو فرشتہ یا آدمی کو خدا کہدین، انکا مبالغہ بس لطف شعری کی حد تک ہوتا ہے، پھر پوپ تو اُن بدنام ہجوگو اور حاسد شعرا مین ہے جسکی زبان سے بہت ہی کم کسی حریف عصر کی تعریف نکلی ہے تم خود برکلے کی سوانح پڑھکر تصفیہ کرسکتے ہو کہ فضل وکمال کی ایسی بے داغ تصویرین قدرت کا ہاتھ ہر روز نہین کھینچا کرتا ع قرنہا باید کہ تا الخ، اس کا دامن ذہنی کمالات کے ساتھ حسن سیرت اور حسن عمل کے موتیون سے یکسان طور پر لبریز ہے۔

عام عادات واخلاق اتنے دلکش اور بات چیت اس قدر عالمانہ ہوتی تھی کہ اپنے وقت کے زبردست عالم بشپ ایٹربری کی زبان سے اولین ملاقات مین یہ الفاظ نکلے کہ "اتنی عقل، اتنا علم، اتنی معصومیت، اتنی تواضع، جب تک مین نے اس شریف زادہ کو نہین دیکھا تھا صرف فرشتون کا حصہ خیال کرتا تھا" خودداری کا یہ عالم کہ اپنی ذات خاص کے لیے زندگی بھر کسی کا منت کش نہ ہوا۔ آرچ بشپ جیسے جلیل القدر منصب کے

لہ اس کا سب سے مشہور کارنامہ ہومر کا ترجمہ ہے ہجوگوئی، معاصرین کے ساتھ علمی حسد اور کینہ وری کے لیے بدنام ہے۔

حصول کے لیے بھی باوجود احباب کے شدید اصرار کے، کسی کے سامنے ایک جنبش لب تک روا نہ رکھی۔ ابنائے جنس کی خدمت کے ولولہ اور قناعت و ایثار کا یہ حال کہ ۱۱-۱۲ سو سال پونڈ کی ڈینری کو ٹھکرا کر وطن سے ہزارون میل کے فاصلہ پر نئی دنیا کا ایک خاموش گوشہ (جزیرہ رہوڈ) جا بسایا۔ اہل وطن کی فلاح و بہبود کے لیے تو آخری عمر کے پورے ۱۷-۱۸ برس وقف کر دیے۔ عملیت کی یہ انتہا کہ فلسفی ہو کر سوت کاتنے کا کارخانہ چلاتا تھا۔ بیکارون کو مشغول بنانے اور غربا کو روزی سے لگانے کے لیے سن کی کاشت شروع کی سودیشی کی ہمت افزائی کے لیے آئرلینڈ کے جلاہون کا بنا ہوا بدترین کپڑا استعمال کرتا تھا۔ تقدس[۱] اور عبودیت کا یہ رنگ کہ بارہ بارہ بجے شب کو اٹھکر عبادت کرتا تھا گفتگو مین اسدرجہ محتاط کہ زبان سے کبھی کوئی بیجا کلمہ نہین سنا گیا۔ منزلی زندگی مین وہ بہترین شوہر، مربی بھائی، فرض شناس باپ اور حق شناس آقا تھا، چھوٹے بھائیون کی تعلیم کا پورا کفیل رہا۔ بچون کی تعلیم و تربیت مین مزدور معلمین پر بھروسہ نہین رکھتا تھا۔ اُنکی ایک ایک حرکت اور ادا کی خود نگرانی کرتا تھا۔ آقایانہ حق شناسی یہ کہ بی بی کی لڑکی کی نرس کی پرورش کے لیے سالانہ باندھ دیا تھا تو بھلا خود اپنے ملازمین سے کیا کیا حسن سلوک نہ کرتا ہوگا۔ ان تمام باتون کے ساتھ نفاست پسند زندگی اور دنیا کی نعمتون سے تمتع کو نہ فلسفیت کے منافی جانتا تھا اور نہ مذہب کا گناہ۔ اسکے اصطبل مین چھ چھ گھوڑے بندھتے تھے، اس کا مکان آرائش کی چیزون سے سجا تھا، وہ اچھا اور ہوشیار باورچی رکھتا تھا۔

اب اسکی ذہنی زندگی کا صفحہ الٹ کر پڑھو تو اسٹورٹ مل نے لکھا ہے کہ برکلے کے عظیم الشان انکشافات نے "اسکے پہلے اور بعد کے علم النفس اور مابعد الطبیعیات مین اسقدر

[۱] سوانح و مکاتیب برکلے از فریزر کا صفحہ ۲۵۹-۳۰۵ پڑھو۔

فرق و اختلاف پیدا کر دیا ہے، جتنا نئی اور پرانی تاریخ یا قدیم و جدید طبیعیات مین ہی جسمیں (مبادی نفسیات - جز ۲ صفحہ ۷۷) جو تصورات کلیہ کے منکر اور فلسفۂ تصوریت کے بانی کا سخت دشمن ہے، اسکو بھی اتنا اعتراف کرنا پڑا کہ برکلے کا نظریہ رویت نفسیات کی غیر منفک کڑی ہے"

فکر و اجتہاد اُسکے تمام علمی کارنامون کی روح ہے۔ تقلید سے زیادہ وہ کسی چیز کو ننگ نہین خیال کرتا۔ اپنے دائرہ سے باہر بھی جس شے کو ہاتھ لگا دیا، اس مین وہ نکتے زبان سے نکلے جو آگے چلکر فن کے ابواب بنگئے۔ علم الاقتصاد مین متفرق کے اشارات نے آدم اسمتھ کی پیش روی کی ہے، علم الاخلاق مین افادیت کے اُس دقیق اصول پر نظر پہنچی، جو آج اخلاقیات کا سب سے مقبول نظریہ ہے۔ نظریۂ تعلیل مین ہیوم کا رہنما ہی اُسکے مکالمات انگریزی کے لٹریچر الہیات کا بہترین سرمایہ ہین۔ اور اس لحاظ سے وہ انگلستان کا افلاطون اور رسرو ہے، وسعت نظر کا یہ نقشہ کہ مصر و یونان۔ قدیم و جدید فلاسفہ اور حکما (علمائے سائنس) مین ایک ایک سے باخبر ہے اور اچھی طرح باخبر ہے، ہمہ گیری کی یہ کیفیت کہ اسکے عہد تک حکمیات کے مختلف شعبون نباتات، حیوانات، تشریح، کیمیا، عضویات، میکانک، علم المرایا، اور طبعیات، وغیرہ مین جو کچھ تحقیقات ہو چکی تھی سب پر عالمانہ اطلاع رکھتا تھا۔ ریاضیات مین تو خدائے ریاضی نیوٹن کے بعض مسائل کی اسطرح دھجیان اڑائین کہ علمائے ریاضی سے مدتون جواب نہ بن آیا۔ اسکی ہمہ گیری صرف عقلیات تک محدود نہ تھی، وہ یورپ بھر کی تجارت، زراعت، صنعت و حرفت وغیرہ پر اسقدر حاوی تھا کہ اس زمانہ مین اس سے زیادہ کا تصور نہین کیا جا سکتا۔ یہ واقفیت سطحی نہ تھی بلکہ اعداد و شمار کا حافظ تھا۔ آئرلینڈ مین فنون لطیفہ نے اُسی کے گھر سے رواج پایا۔ غرض صاحب نظر کے لیے اسکی زندگی کا ہر رُخ دلکش اور سبق آموز ہے۔ ع رمز شناس کہ ہر نکتہ ادائے دارد۔

ضمیمہ

تصوّراتِ کلیہ

"مبادی علم انسانی" کے مباحث کی تلخیص کے وقت "تصورات کلّیہ" کے "مقدمہ" سے صرف اس بنا پر نہین تعرض کیا گیا تھا کہ پہر مختصراً ایک مستقل مضمون لکھا جا چکا ہے (دیکھو کتاب ہذا صفحہ ۷۳)

لیکن چونکہ یہ بحث بقول ہیوم کے اس قدر اہم ہے کہ "مین اس کو عہد جدید کے سب سے عظیم الشان اور وقیع اکتشافات مین سمجھتا ہون" (کتاب فطرت انسانی" حصہ اول فصل) اس لیے بطور ضمیمہ کے اس مضمون کا داخل کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

سقراط کا قول ہے کہ کسی چیز کا صحیح علم بلا تصور کلی کیجانب رجوع کیے ناممکن ہے، ارسطو تصورات کلیہ یا ذاتیات اشیا کی جستجو ہی کو سقراط کا واحد فلسفیانہ کارنامہ خیال کرتا ہے (الٰہیات ارسطو۔ ذکر سقراط) خصوصاً الٰہیات کی معرکہ آرائیون کا اکھاڑہ قریبًا ڈھائی ہزار سال سے یہی مجرّدات یا کلیات ہین، ریاضیات کے حدود و اصول سراپا مجرّدات ہین، علوم طبیعیہ جنکی بنیاد تجربہ اور مشاہدہ پر ہے انکا قدم بھی بے وضعِ کلیات کے نہین اٹھتا، ہماری روزمرہ کی گفتگو یا تحریر مین دس جملے بھی ایسے مشکل سے مل سکین گے جو الفاظ کلی کے استعمال سے خالی ہون۔ کیا ایک ایسی شے کے وجود واقعی سے، جس کا استیلا اور جسکی احتیاج اسقدر عالمگیر ہو، انکار، یا شبہ انکار بھی ممکن ہے؟

۳۰ راپریل ۱۹۱۱ء کے روزنامچہ مین قارئین کی توقع کے خلاف اس سوال کا جواب یہ پاتا ہون "مفاہیم کی تقسیم کلی اور جزئی صحیح نہین معلوم ہوتی، یا تمام مفاہیم کلی ہین یا تمام جزئی، صورت

ثانی قابل قبول ہے" پھر ۸ اگست ۱۷۰۵ء مین یہ ملتا ہے "زبان مین الفاظ کلی موجود ہین ان کا استعمال اس قدر کثیر اور ناقابل اجتناب ہے، کہ دھوکا ہونے لگتا ہے، کہ ذہن مین کوئی واقعی مصداق کلی بھی موجود ہے، ورنہ دراصل ذہن مصداق کلی کے تصور سے بالکل عاجز ہے، اسی بنا پر جب کسی حکم کا محکوم علیہ کلی ہو تو ذہن کے سامنے کوئی نہ کوئی جزئی آجاتا ہے اور بر بناے تمثیل وہ تمام افراد پر مجملاً حکم لگا دیتا ہے" برکلے نے اپنی کتاب "مبادی علم انسانی" پر جو مقدمہ لکھا ہے ادھر اس پر نظر پڑی، وہ تمام تر اسی مبحث سے متعلق ہے۔ فلسفہ کی نشاۃ جدیدہ کے اس بلند پایہ فرزند کے ساتھ توارد ذہنی نے ہمت بندھائی، کہ اس موضوع پر پنجبالہ افکار کو کسی قدر تفصیل کے ساتھ پیش کرون اور خود اس مقدمہ کو بھی اُردو مین ہدیہ ناظرین کرون جس کو اس مسئلہ پر خاتم المباحث کہنا چاہیے۔

کلیات کا مسئلہ علی العموم فن منطق کا ایک ٹکڑا خیال کیا جاتا ہے، جو ایک حد تک بجا بھی ہے لیکن مجرّدات یا کلیات کی ماہیت، ان کا منشا اور انکی حقیقت ذہنی کو روشنی مین لانے کے لیے دراصل نفسیاتی جہت سے فکر و تامل کرنا چاہیے۔ یہان تک پہنچکر معاً خیال آیا کہ اس مبحث پر نفسیات کے امام اعظم ولیم جیمس کا فیصلہ معلوم کیے بغیر قلم کو آگے بڑھانا، اسکی پایہ ناشناسی سے زیادہ اپنی کم نظری کا ثبوت ہوگا، نہایت ذوق و شوق سے اسکی مشہور کتاب "مبادی نفسیات" کا گیارھوان باب جو اسی بحث سے متعلق ہے کھولا۔ اور حسن گمان کے ساتھ پڑھنا شروع کیا، کہ بس اب تھوڑی دیر مین ساری گرہین کھلی جاتی ہین لیکن حیرت و استعجاب کی کوئی انتہا نہ رہی جب یہ معلوم ہوا کہ برکلے کی تیز مشعل کے سامنے موجود ہونے پر بھی اسکی مجتہدانہ نگاہ دو ہزار برس کے پردۂ ظلمت کو نہ چیر سکی اور بالآخر اجتہاد نے روایت سے شکست کھائی، استعجاب سے زیادہ تاسف انگیز یہ بات ہے کہ عالم نفسیات کی حیثیت مین بجاے اس کے کہ ایسے اہم مسئلہ کی ذہنی تحلیل و تشریح کرتا۔ اپنی عام عادت کے خلاف مل وغیرہ کے چند اقتباسات کی مناظرانہ اور انشا پردازانہ

تنقید پر قناعت کی ہی۔ مجبوراً اب ہم رہنماے وحید بشپ برکلے کا ہاتھ پکڑکر چلتے ہین۔ سب سے پہلے سہولت فہم کے لیے مجردات و کلیات کی توضیح ضروری ہے اور امید ہے کہ اسی توضیح کی روشنی مین ارباب تامل کی نگاہین جادۂ استقامت کو پالین گی۔

زبان مین دو مختلف قسم کے لفظ موجود ہین۔ ایک مثلاً چنگیز خان۔ نپولین۔ ہومر، فردوسی، اسپنسر ابن سینا وغیرہ، دوسرا انسان۔ اسی طرح لندن۔ پیرس۔ اسکندریہ۔ کلکتہ وغیرہ اور شہر۔ اڈن عربیا لوسٹینا وغیرہ (خاص خاص جہازون کے نام) اور جہاز۔ مبادی نفسیات، گلستان، شعرالعجم وغیرہ اور کتاب یا گلڈہال، قصرحمرا، تاج محل وغیرہ اور عمارت، ان مین پہلی قسم کے الفاظ جزئی کہے جاتے ہین اور انسان شہر۔ کتاب۔ عمارت یا ان کے مثل الفاظ کا نام کلیات ہے۔ ایک دوسری صورت یہ ہے کہ ایک طرف تو یہ سفید پتھر، وہ سفید کاغذ، سامنے کی الگنی پر والا سفید کوٹ لو۔ اور دوسری طرف محض سفیدی یا اسی طرح ایک جانب اپنا لکھنے والا ڈیڑھ گز کا لمبا مستطیل میز، اپنے ہاتھ کا ۶ انچ والا قلم۔ ایک فٹ کا لمبا کاغذ جسپر لکھ رہے ہو، رکھو، اور دوسری جانب صرف لمبائی۔ ان مین ثانی الذکر یعنی سفیدی، لمبائی۔ یا اسی قبیل کے لفظون کو "مجردات" سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اول الذکر کو "مولّفات" کہہ سکتے ہو۔

اب تقسیم اول کے پہلے قسم مین مثال کے طور پر تاج محل لو۔ تو ظاہر ہے کہ اس سے مراد وہ خاص عمارت ہے جو آگرہ مین جمنا پر واقع ہے جسکی کرسی ۸ ۲ فٹ بلند ۳۱۳ فٹ مربع ہے جسکے چارون گوشون پر ۱۳۳ فٹ کے اونچے مینار ہین۔ وسط مین ۱۸۶ فٹ مربع گمبدی مقبرہ ہی۔ یہ ساری عمارت سفید سنگ مرمر کی ہے، وغیرہ وغیرہ۔ لیکن نفس لفظ عمارت کے معنی مین نہ تو مربع ہونے کی تخصیص ہے نہ مستطیل، نہ مدوّر۔ نہ مثلث۔ نہ سنگ مرمر کی شرط ہے۔ نہ سنگ موسی کی نہ اینٹ کی، نہ لکڑی کی نہ مٹی کی۔ یہی حال اور قیود کا ہے، یا یون کہو کہ یہ لفظ بولکر ہم یورپ، ایشیا۔ افریقہ۔ امریکہ آسٹریلیا

کہین کا کوئی مکان کسی کل، کسی مصالح، کسی ضرورت کسی حیثیت کا بنا ہو سبکو یکسان طور پر مراد لے سکتے ہین، ان مرادی معنون کا نام علی الترتیب "مفہوم جزئی" اور "مفہوم کلی" رکھ لو۔ یہ ان دو مختلف قسم کے لفظون کی مراد یا مفہوم کا وہ معمولی فرق ہے جس کی بنا پر ہم اپنی روزانہ زندگی مین انکو دو مختلف مواقع پر استعمال کرتے ہین اور اس مراد استعمال مین عامی اور فلسفی سب برابر ہین، نزاع کی کوئی گنجایش نہین۔

اصل بحث یہ ہے کہ اِن مختلف المراد لفظون سے ذہن مین مختلف تصوّرات کیا پیدا ہوتے ہین؟ اگر تمنے خود تاج محل کو دیکھا ہے، تو جسوقت اس کا تصور ذہن مین باندھنا چاہو گے، تمہارے ملاحظہ اور یادداشت کے درجہ کے مطابق اسکی دھندلی یا صاف تصویر ذہن کے سامنے کھنچ جائیگی ورنہ اگر تمنے اسکی نقل و تصویر دیکھی ہے، یا صرف تھوڑا بہت حال سنا ہے، تو متخیلہ ایک تصویر تیار کردیگا۔ جو اصل سے بہت سی باتون مین مختلف ہونے پر بھی مجموعًا اس سے بہت کچھ مشابہ ہوگی اب سوال یہ ہے کہ اسی طرح اگر ہم لفظ عمارت سے کوئی تصور باندھنا چاہین تو وہ کیا ہوگا؟ آیا وہ نوع عمارت کے تمام ممکن الوجود افراد جزئیہ کے مابہ الاشتراکات کی ایک ایسی جامع مانع متعین تصویر ذہنی ہوگی جو گذشتہ موجودہ آیندہ تمام خاص خاص عمارات کو محتوی ہوگی (اگر ذہن کلیات کی کوئی ایسی متشخص تصویر کھینچ سکتا ہے تو اسی کا نام تصور کلی ہے جو اس مضمون کا عنوان ہے) یا وہ کسی ایک خاص فرد عمارت کا تصور، مع اپنے تمام جزئی خصوصیات کے ہوگا لیکن ذہن یہ فرض کرسکتا ہے کہ یہ خصوصیات عمارت کی حقیقت نوعی مین داخل نہین۔ پہلے نظریہ کا اصطلاحی نام **تصوریت** ہے جو برکلے کے قریبًا تمام پیشرو فلاسفہ کا مذہب ہے اور دوسرا **اسمیت** کے نام سے مشہور ہے جو خود برکلے اور اس کے اتباع کا مذہب ہے۔

یہان تک تم نے تصور کلی کی حقیقتِ متعارف اچھی طرح سمجھ لی، اب ہم تصور مجرد کی کسیقدر

توضیح کرتے ہین - گو میرے نزدیک مجرد اور کلی الفاظ مین کوئی خاص معنوی فرق نہین لیکن علی العموم الفاظ کی یہ تقسیم کی جاتی ہے اور موجودہ بحث پر اس تقسیم کی صحت وسقم کا کوئی اثر نہین اس - لیئے یہان اس قضیہ کا چھیڑنا بے محل ہے - اوپر مجردات کی مثالین سفیدی اور لمبائی بیان کیگئی ہین - اسی طرح سکانیت - شجریت - انسانیت - ثلثیت - مربعیت - وغیرہ سب اسکی مثالین بن سکتی ہین - تمہارے سامنے سفید پتھر کا ایک مربع میز رکھا ہے - ظاہر ہے کہ اس میز کا جزئی تصور پتھر، سفید - اور مربع وغیرہ متعدد چیزون سے مرکب ہے - اب سوچنا یہ ہے کہ کیا ذہن کے لیے یہ ممکن ہے کہ اس میز کے تمام اور جزئیات اور خصوصیات کو چھوڑ کر محض سفیدی، محض مربع پن، یا محض حجریت کا متعین تصور قایم کر سکے اگر وہ ایسا کر سکتا ہو تو بس یہی "تصور مجرد" ہو -

تصور مجرد کا فرق پوری طرح ذہن نشین رکھنے کے بعد یہ بالکل صاف ہو کہ مفہوم کلی اور مفہوم مجرد کوئی بحث اور اختلاف کی شے نہین، کیونکہ اس سے کون انکار کریگا کہ "انسان" بولکر کوئی خاص فرد، زید، عمر وغیرہ نہین مراد لیا جاتا، بلکہ نوع انسان کے تمام افراد - اور لمبائی سے کسی خاص شے قطب مینار - یا اہرام مصری کی لمبائی نہین سمجھی جاتی - بلکہ ہر مقدار والی شے کی لمبائی، ہان جس چیز مین جھگڑا ہے، وہ کلیات و مجردات کا مفہوم نہین، بلکہ تصور ہو - یعنی یہ کہ کلی یا مجرد الفاظ کا ذہن مین کوئی ایسا ہی وسیع اور متشخص مصداق ہوتا ہو -

لیکن میرے نزدیک ذرا سوچنے کے بعد تصور کلی یا مجرد کا ناممکن الوجود ہونا اتنا ہی صاف ہے جتنا مفہوم مجرد یا کلی کا ناقابل نزاع ہونا - بلکہ اس سے زیادہ - کیونکہ اگر تم انسان کا تصور اپنے ذہن مین باندھنا چاہو تو اس کے معنی یہ ہونگے کہ وہ آدمی کی ایک ایسی ذہنی تصویر ہو - جسکا رنگ نہ گورا ہو - نہ کالا - نہ ساونلا - نہ کوئی اور - اسکا نقشہ نہ چینی ہو - نہ عربی، نہ ہندی، نہ مصری - نہ فرنگی نہ کسی اور ملک کا - اس کا قد نہ دراز ہو - نہ میانہ - نہ پست - اس کا لباس نہ انگریزی ہو نہ جاپانی

نہ ترکی، نہ افغانی۔ نہ عریانی، وہ نہ عورت ہو، نہ مرد، نہ بچہ۔ نہ بوڑھا۔ نہ جوان۔ اور پھر سب کچھ ہو۔ دوسرے لفظون مین یون کہو کہ ہزارون اضداد و نقایض کے رفع و اجتماع کا ہیولی ہو۔ مین نہین جانتا کہ زمین کا بسنے والا آدمی ایک لمحہ کے لیے بھی ایسا تصور اپنے ذہن مین قایم کرسکتا ہے۔ یہی حال مجردات کا ہے، ذرا توجہ سے غور کرو کہ کیا سفیدی کا کوئی ایسا منزہ تصور تمہارے ذہن مین آسکتا ہے جو نہ برف کی سفیدی ہو۔ نہ روئی کی۔ نہ سنگ مرمر کی، نہ چونہ کی۔ نہ سیپ کی۔ نہ ہلکی، نہ گہری، اور ساتھی سب کو شامل ہو۔ یا تمہارے ہاتھ مین سرخ رنگ چمڑے کا ایک گیند ہے تو کیا ذہن کے لیے یہ ممکن ہے کہ رنگ وغیرہ کے تمام خصوصیات کو چھوڑ کر صرف گولائی کا تصور قایم کرسکے؟ یقیناً معمولی تامل کے بعد ہر شخص ان سوالات کا جواب نفی مین دیگا۔

ایک شبہہ یا اعتراض یہ ہوسکتا ہے کہ اگر ذہن مجرد یا کلی تصور قایم کرنے سے عاجز ہے تو پھر احکامِ کلیہ کا تعلق کیا محض کلی الفاظ سے ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ خارج مین کسی کلی کا وجود نہین مثلاً جب یہ دعوے کیا جاتا ہے کہ مثلث کے تینون زاویے دو قائمون کے برابر ہین، تو معلوم ہے کہ یہان کوئی خاص مساوی الساقین، مساوی الاضلاع، یا مختلف الاضلاع مثلث مراد نہین۔ بلکہ بلاتخصیص ہر ایک مثلث، اور خارج مین جو مثلث ہو گا وہ ان تمام قیدون سے معرّا نہین ہوسکتا۔ لہذا اس حکم کے لیے صرف لفظ مثلث رہ جاتا ہے۔ جو کسی معنوی حقیقت کا محکومِ علیہ نہین بن سکتا۔

حقیقت یہ ہے کہ احکام کلیہ کا محکوم علیہ، نہ تو کوئی خارجی ہوتا ہے، نہ تصور ذہنی۔ نہ خود لفظ کلی، بلکہ الفاظ کلیہ یا مجردہ کے وہ معنی مرادی جنکا نام اوپر "مفہوم کلی" اور "مفہوم مجرد" رکھا ہے اب اپنی زیر اعتراض مثال مین دیکھو کہ مطلق مثلث بولکر مراد کیا ہوتی ہے۔ ایک ایسی سطح، جو تین مستقیم خطوط سے گھری ہو۔ جو دوسرے لفظون مین مثلث کی تعریف کہی جاتی ہے، اور

جس مین خطوط کی باہمی نسبت کا کوئی ذکر نہین، بس یہی مراد استعمال شلث سے متعلق تمام احکام
کلیہ کا محکوم علیہ ہی، ایک کلیات و مجردات پرکیا موقوف ہر زبان مین سیکڑون ایسے جزئی الفاظ موجود
ہین، جنکے مصداق کا نہ ذہن مین تصور ممکن ہے، نہ خارج مین کبھی حواس سے علم ہوا لیکن وہ دن
رات استعمال ہوتے ہین۔ اور بیسیون احکام کا محکوم علیہ بنتے ہین۔ خدا، جبرمیل شیطان، روح وغیرہ
سب اسی طرح کے الفاظ ہین کہ جن کے مصداق کا نہ کبھی حسی مشاہدہ ہوا، نہ ذہن مین ان کا کوئی
واضح اور متعین تصور ہے۔ انکی نسبت ہم جو کچھ کہتے سنتے ہین، اس کا تعلق صرف معنی مرادی سے
ہوتا ہے۔ مثلاً متکلمین کے نزدیک خدا سے مراد ایک ایسی غیر مادی ہستی ہے جو نہ زمین پر ہی، نہ آسمان
پر۔ نہ مشرق مین نہ مغرب مین۔ نہ شمال مین۔ نہ جنوب مین جسکی نہ ابتدا ہے نہ انتہا، اس کے کان نہین
مگر وہ سنتا ہے، اس کے آنکھین نہین مگر وہ دیکھتا ہی۔ بتاؤ کیا تمھارے ذہن مین ایک آن کے لیے
بھی ایسی ہستی کا تصور آسکتا ہے؟ قطعاً نہین۔ پھر تم کہتے ہو کہ خدا رازق ہے، خالق ہی قادر مطلق
ہے۔ قہار ہے، بس معلوم ہوا کہ ان تمام صفات یا احکام کا تعلق، اُسی معنی مراد سے ہے، نہ کہ تصور
ذہنی یا لفظ خدا سے۔ البتہ یہ ہوسکتا ہی کہ عامی آدمی کے معنی مرادی ایک متکلم اور فلسفی سے مختلف ہون
بلکہ ہوتے ہین، ہندسہ کے بہت سے اصطلاحی الفاظ مثلاً نقطہ، خط، سطح وغیرہ بھی اسی صنف مین
داخل ہین، کون ذہن ایسے طول کا تصور کرسکتا ہے جس مین عرض اور عمق نہ ہو؛ لیکن خط ایسے
ہی طول کا نام ہے، اور اس پر اقلیدس کے صدہا احکام جاری کیے جاتے ہین، کیا ان کا
تعلق سوائے معنی مرادی کے کسی اور شے سے ممکن ہے۔ یہی حال نقطہ اور سطح کا ہے۔ اسکو بھی
چھوڑ دو۔ تم کہتے ہو کہ اجتماع نقیضین محال ہے۔ بتاؤ اس محالیت کا تعلق کس سے ہی؟ خارج مین
اجتماع نقیضین کا وجود نہین۔ ذہن اس کے مصداق کا تصور نہین کرسکتا۔ لامحالہ حکم کا تعلق معنی
مرادی سے ہے۔ یعنی کسی شے کا تمام حیثیات سے ایک ہی جگہ، ایک ہی وقت مین موجود ہونا

اورمعدوم بھی ہونا۔

اصل یہ ہے کہ کلیات اور مجردات بھی ایک طرح کے اجتماع وارتفاع تناقضات کا نام ہین، اِس لیے نہ خارج مین ان کا وجود ممکن ہے۔ نہ ذہن مین تصور، جب بہ وقت واحد انسان کے مفہوم مین حبشی اور رومی دونون داخل ہین۔ تو سیاہ سفید آدمی کا تصور اس سے زیادہ آسان نہین جتنا مثلث مربع کا۔

اس مین شک نہین کہ کلی اور مجرد الفاظ کے استعمال سے معنی مرادی کے ساتھ ساتھ کبھی ذہن مین متعین تصور بھی پیدا ہوجاتا ہے لیکن یہ تصور ہمیشہ کسی ایک فرد جزئی یا یکے بادیگرے متعدد افراد جزئیہ ہی کا ہوتا ہے۔ فرض کرو جب تمنے پہلے پہل الہ آباد کی نمایش یا کسی موقع پر ہوائی جہاز دیکھا ہوگا، تو جب ہوائی جہاز کا نام آتا ہوگا، تمہاری آنکھون کے سامنے اُسی دیکھے ہوئے جہاز کا نقشہ پھر جاتا ہوگا، لیکن اگر گفتگو کا تعلق اس خاص جہاز سے نہ ہو تو تمثیل کی بنا پر ذہن اس مین یون تعمیم پیدا کرلیتا ہے، کہ یہ اور اس جیسے تمام دیکھے اور اَن دیکھے جہاز مراد ہین۔ پھر جب ہم روزانہ اخبارات مین ہوائی تاخت کا حال پڑھتے ہین تو تعوّد کی وجہ سے ذہن ہوائی جہاز کے صرف معنی مرادی پر قناعت کرتا ہے اور کسی جزئی جہاز کا تصور ذہن مین آنا لازمی نہین ہوتا۔ اسیطرح جب تم اوّل اوّل دیہات یا اپنے گھر سے بچپن مین ریل کے سفر کے لیے نکلے ہوگے، تو جہان تمہارے لیے ٹکٹ خریدا گیا ہوگا اور ریل پر سوار ہوے ہوگے تو سنا ہوگا کہ لوگ اُس جگہ کو اسٹیشن کے نام سے پکارتے ہین۔ چلتے چلتے پھر ایک جگہ ریل ٹھہری ہوگی اور بہت سے نئے مسافر سوار ہوے ہون، اور بہت سے اُتر گئے ہون گے۔ تمہارے ساتھیون نے کہا ہوگا کہ یہ فلان اسٹیشن ہے آخر ایک جگہ تم خود اُتر پڑے ہوگے، اور اتنے تجربے سے سمجھ لیا ہوگا کہ اسٹیشن سے مراد وہ جگہ ہوتی ہے جہان ریل کچھ دیر ٹھرتی ہے۔ پچھلے مسافر اترتے اور نئے سوار ہوتے ہین، اب مطلق اسٹیشن کا نام

لیا جائیگا، تو شروع شروع مین اکثر اُس سے پہلے اسٹیشن کی تصویر تمھارے سامنے پھر جائے گی جہان تم دیر تک ٹھرے، سوار ہوے، اور ائتلافات ذہنی کے قانون نے اُس کے تصور کو ذہن مین زیادہ راسخ کر دیا ہے۔ بارہا ایسا بھی ہوگا، کہ دوسرے تیسرے اور چوتھے اسٹیشن کی بھی ایک دھندلی سی تصویر سامنے آجائے گی، لیکن ذہن اِن جزئیات سے تمثیل کا کام لیتا ہے، باقی احکام کلیہ کا تعلق اسٹیشن کے اُسی معنی مرادی سے رکھتا ہے، جہان ریل رکتی اور مسافر چڑھتے اُترتے ہین۔

ایک بات اور یاد رکھنے والی ہے۔ تم ایک عجائب خانہ مین جاتے ہو، جہان آدمی کا ایک مردہ بچہ رکھا ہوتا ہے جسکے دو سر ہین، گو تمھارے ذہن مین دو سر والے آدمی کا تصور نہین ہوتا اور اس غیر معمولی مشاہدہ سے تمکو بے انتہا حیرت ہوتی ہے۔ تاہم تم اس کو ہاتھی، گھوڑے، شیر بکری وغیرہ کے بجائے آدمی ہی کا بچہ سمجھتے ہو، ہوتا یہ ہے کہ تمھارے خزانۂ ذہن مین سیکڑون ہزارون تصورات جزئی پہلے سے جمع ہین، اب جب اس نئے تصوّر کا ان تصورات سے موازنہ کرتے ہو تو شیر، بکری وغیرہ کی نسبت زید، عمر، بکر، وغیرہ کے تصور سے یہ زیادہ اقرب و اشبہ ہوتا ہے اس لیے بے تامل اس دو سر کے بچہ کو تم انسان کی صف مین داخل کر دیتے ہو۔ یہی حال ہر نئے تصور کا ہوتا ہے، کہ حسِّ یکسانیت کی مدد سے اُسکو تصورات موجودہ کے مختلف اصناف مین سے کسی ایک صنف کا فرد قرار دے لیتے ہو۔ حسِّ یکسانیت اور عملِ موازنہ، وضع کلیات کا اصلی سرچشمہ ہے۔ اب ہم اصل بحث کو اس درخواست پر ختم کرتے ہین، کہ ہمارے فیصلہ کے سقم وصحت کی جانچ کے لیے قارئین کو منطقی دلائل سے زیادہ، خود اپنے واردات ذہنی کا ذہنی مطالعہ کرنا چاہیے۔

تمام شد

سلسلۂ برکلے

اس سلسلہ مین تین کتابین داخل ہین

"برکلے"

اس مجموعہ مین برکلے کے سوانح، اسکی فلسفیانہ تصنیفات کی ناقدانہ تلخیص اور اُس کے فلسفۂ تصوّریت کی تشریح وتنقید ہے، از پروفیسر عبدالباری ندوی، قیمت ... سعہ؍

"مبادی علم انسانی"

برکلے کی سب سے معرکۃ الآرا کتاب "پرنسپلس آف ہیومن نالج"، کا ترجمہ، جس مین مادیت کا ابطال ہے، اور یہ ثابت کیا گیا ہے کہ "ذہن سے باہر مادہ کا کوئی وجود نہین" از پروفیسر عبدالباری ندوی، قیمت ... ... عہ؍

"مکالمات برکلے"

برکلے کے "ڈائلاگس" کا ترجمہ جس مین مکالمہ کی صورت مین برکلے نے اپنے خاص فلسفہ کی تشریح کی ہے۔ از مولوی عبدالماجد بی۔اے۔ زیر طبع، لکھائی چھپائی کاغذ اعلیٰ،

منیجر

دارالمصنفین اعظم گڈھ

سلسلۂ دار المصنفین ۱۳۳۶ھ ۱۹۱۸ء
نمبر ۹
"برکلے اور اُس کا فلسفہ"
دوم

مبادیِ علمِ انسانی

یعنی

برکلے کی سب سے معرکۃ الآرا کتاب "پرنسپلس آف ہیومن نالج" کا ترجمہ جسمین مادیت کا ابطال ہے، اور یہ ثابت کیا گیا ہی کہ ذہن سے باہر مادہ کا کوئی وجود ہی نہین۔

از

مولوی عبد الباری ندوی

اسسٹنٹ پروفیسر دکن کالج پونہ

باہتمام مسعود علی ندوی

معارف پریس اعظم گڈھ مین چھپکر

دفتر دار المصنفین اعظم گڈھ سے شائع ہوئی

انتساب

کسی کامیاب دماغی خدمت کی اولین شرط، کامل دماغی سکون ہی، جو ملازمت کی بندشون مین عنقا ہی۔ با اینہمہ جن لوگونکو معاشی مجبوریون سے یہ بیڑی پہننا ہی پڑتی ہے، اُنکے لیے اگر کوئی ارض حرم ہے تو وہ صرف کالجون کی چار دیواری کے اندر ہے لیکن اس سرزمین کا امن و امان بھی بہت کچھ پرنسپل کی اُفتادِ مزاج سے وابستہ ہوتا ہے۔

پیشِ نظر کتاب جس عالم اور عالم مزاج پرنسپل دکن کالج (مسٹر ایف ڈبلو بین) کے عہد مین شروع اور ختم ہوئی، اس سے زیادہ امن بخش پرنسپل کا تصور نہین کیا جاسکتا۔ لہٰذا یہ شدید احسان فراموشی ہوگی کہ اُردو کی یہ خدمت صاحب موصوف کیجانب انتساب سے شرف اندوز نہ ہو۔ افسوس ہے کہ زبانِ منت گذاری آشنائے سمع محسن نہین لیکن

یکیست ترکی و تازی درین معاملہ حافظ

حدیث عشق بیان کن بہر زبان کہ تودانی

عبد الستار صدیقی

دیباچہ

برکلے کی سوانح، تصانیف اور فلسفہ پر چونکہ ہم ایک مبسوط رسالہ علیحدہ لکھ چکے ہین جسکا پیش کش کتاب کو دوسرا حصہ سمجھنا چاہیے۔ اور جو امید ہے کہ اسی کے ساتھ یا کچھ آگے پیچھے شائع ہوجائیگا، اسلیے ذیل مین صرف ترجمے کی نسبت چند باتین تفصیل سے کہنا ہین۔

کسی کم مایہ زبان کے لیے ترجمہ کا کام جتنا مشکل ہے، اس سے زیادہ اہم ہی۔ کوئی زبان اُس وقت تک مستقل الوجود نہین کہی جاسکتی، جب تک تمام مستند زبانون کے کم از کم کلاسکل لٹریچر کا بیشتر حصہ اس مین فراہم نہو۔ ہمارے ہان اگر خود بھی ارسطو، ڈیکارٹ، لاک اور کینٹ پیدا ہوجائین جب بھی اُردو اس وقت تک یونانی۔ فرانسیسی۔ انگریزی، اور جرمن زبان سے بے نیاز نہین شمار کیجاسکتی ہے جب تک خود یونان کے ارسطو، فرانس کے ڈیکارٹ اور انگلستان کے لاک اور جرمنی کے کینٹ کے کارنامے ہماری زبان مین موجود نہون، خود انگریزی ہی کو لو، جسکے فرزندون مین نیوٹن، ڈارون، مل، ہیوم، اسپنسر وغیرہ جیسے حکمت و فلسفہ کے اساطین شامل ہین۔ لیکن کیا اس سے انگریزی زبان فلاطون ارسطو، اسپنوزا، لبنز، ہیگل سے مستغنی ہوگئی؟ انگریزی کے خزانہ سے اگر یونانی، لاطینی فرنچ، جرمن وغیرہ کے ترجمون کو نکال لیا جاے تو تم خود سوچو کہ اسکی بضاعت کیا رہ جائیگی۔ اسلیے اگر اردو کو کوئی مستقل بالذات زبان بنا ہے تو اسکی اہم اور مقدم ترین خدمت یہ ہے

کہ سب سے اول دوسری زبانون کا کلاسکل سرمایہ اس مین منتقل ہو جاے۔ جو لوگ کسی فن پر مجتہدانہ تصنیف کر سکتے ہین ان کا تو ذکر نہین۔ لیکن جنکی کائنات اِدھر اُدھر سے نوچ کھسوٹ کے مطالب کو الٹ پھیر کر ایک نئی کتاب بنا دینا ہے، وہ اگر اسکے بجاے اپنے مذاق کی کسی مستند اور کلاسکل کتاب کا ترجمہ کرنے کی قدرت رکھتے ہون تو ہمارے خیال مین یہ بدرجہا زیادہ مفید خدمت ہوگی، خود اس فن کے مسائل تو آہی جائین گے۔ لیکن سب سے بڑا نفع یہ ہوگا کہ اُردو دان براہ راست اس کتاب اور اُس کے مصنف سے واقف ہو سکے گا اور اس کے حوالہ کے لیے اجنبی زبان کی دستنگری اُٹھ جاۓ گی۔ باقی رہا اگر مترجم کو کہین کوئی اختلاف ہے یا کمی بیشی اور تنقید کرنا چاہتا ہے، تو اس کے لیے حاشیہ (فٹ نوٹ) اور مقدمہ مترجم کی گنجائش بہت کافی ہے۔ اپنا حوصلہ نکالا جا سکتا ہے۔

دوسری زیادہ نازک بحث یہ ہے کہ کلاسکل کتابون کے ترجمہ کا اصول کیا ہو؟ اُس ملایانہ ترجمہ کا تو نام نہ لو، جس مین حضرت مترجم لغت الٹ الٹ کر لفظ کی جگہ لفظ اور حرف کی جگہ حرف رکھتے چلے جاتے ہین۔ یہ کوئی فرضی بات نہین ہے۔ اُردو مین اسکی کثرت سے مثالین موجود ہین۔ لیکن صحیح معنی مین اصولاً ترجمہ نگاری کی کل دو صورتین ہین ایک تو یہ کہ کم وبیش حذف و اضافے اور بعض دوسرے جزئی تصرفات کی آزادی کے ساتھ اصل کتاب کے نفس مرکزی مطالب کو مجموعی حیثیت سے قائم رکھا جاۓ اور بس دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مطلب کو خبط کیے بغیر اور اُردو کے محاورے اور گرامر کو ذبح کیے بغیر جہانتک ہو سکے اصل زبان اور مصنف کے تمام مختصات اسٹائل کو محفوظ رکھا جاے اور اقل قلیل تصرف پر قناعت کیجاۓ۔

پہلی صورت کا نہایت صحیح نام ابن رشد نے **تلخیص** رکھا ہے، اُسنے خود ہی کیا ہے۔ لیکن اس مین سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ ہم یقین و اطمینان کے ساتھ کسی جز کی نسبت یہ نہین بتا سکتے ہین کہ اس مین کتنا حصہ مصنف کا ہے اور کتنا صاحب تلخیص کا نہ ہم اصل مصنف کا ذمہ دارانہ حیثیت سے حوالہ دے سکتے ہین، چنانچہ ایک خالص عربی دان آج یہ نہین بتا سکتا کہ اصل ارسطو کی کتنی **منطق** تھی اور ابن رشد نے اُس مین کیا تصرف کیا۔ پوپ نے جب ہومر کا انگریزی مین ترجمہ کیا، تو ایک دوست نے داد دی، لیکن کہا کہ "مسٹر پوپ، اسکو تم ہومر نہ کہو"[1] ایک اور خرابی یہ پڑتی ہے۔ کہ اگرچہ ہر کتاب کا مرکزی موضوع کوئی ایک ہی ہوتا ہے، تاریخ فلسفہ یا کچھ اور، لیکن ضمناً اُس مین بہت سی ایسی باتین آجاتی ہین، جو آگے چلکر ایک غیر متعلق اور غیر مقصود فن کے اسٹوڈنٹ کے لیے نہایت قیمتی ذخیرہ ثابت ہوتی ہین۔ مثلاً فلاطون کے **مکالمات** کو لو کہ انمین اسکے مخصوص خیالات کے ساتھ ساتھ دوسرے فلاسفہ وحکما کے افکار بعض تاریخی چیزون اس عہد کے تمدن، معاشرت، عادات و اخلاق پر کافی روشنی پڑتی ہے۔ اب اگر کوئی شخص ان کا احتیاط سے ترجمہ نہ کرے، اور بعض باتون کو اصل موضوع سے بے تعلق یا بے محل یا اپنے نقطہ نظر سے غیر اہم سمجھکر سرے سے چھوڑ دے یا تغیر و تبدل کر دے تو ان بیسیون ضمنی فوائد کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہے

پھر اگر ایک شخص مین تطویل یا تکرار دا عادہ کی عادت ہے۔ مثلاً لاک۔ یا انشا پردازی پر قدرت نہین حاصل مثلاً اسپنسر۔ یا بڑے بڑے پیچیدہ جملے لکھتا ہے مثلاً مل، تو کیا حق ہے کہ ہم اسٹائل کے ان تمام خصوصیات کو فنا کر دین، اتنا ہی نہین بلکہ اسٹائل

---

[1] انسائیکلوپیڈیا، ذکر پوپ،

کی اہمیت اس درجہ ہے کہ آج اسی اختلاف اسٹائل اور بعض اور اندرونی شہادتون کی بنا جرمنی کے بعض محققین فلاطون کے بہت سے مکالمات کو اس کی تصنیف نہین سمجھتے۔ ہمکو تو یہ پیش نظر رکھنا چاہیے کہ اگر فلان شخص خود اُردو مین لکھتا تو اس کا اسلوب تحریر کیا ہوتا، اسی کو مقدور بھر قائم رکھنا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ مل جب انگریزی مین ہکسلے یا لیوس کا اسٹائل نہین رکھتا تو اردو مین بھی وہ شبلی یا نذیر احمد نہ ہوتا۔ لہذا ہمکو کیا حق ہے کہ مل کو ہکسلے یا شبلی کے قالب مین ڈھال دین۔ اسکو بھی جانے دو۔ ایک شخص نومشقی یا کسی اور وجہ سے اپنے مطالب کو کمال وضاحت کے ساتھ ذہن نشین نہین کرا سکتا۔ یا ایک ہی لفظ متفاوت بلکہ مختلف معنی مین استعمال کر کے غلط فہمی اور گنجلک پن پیدا کر دیتا ہے۔ مثلاً خود برکلے ہی کو لو کہ اسکی 'نظریہ رویت' اور مبادی کی نسبت لوگون کو طرح طرح کی غلط فہمیان ہوئی ہین۔ جسکے متعدد اسباب بیان کیے جاتے ہین جنمین سے ایک یہ ہے کہ لفظ تصور (آئیڈیا) کو اس نے مختلف ومتضاد معانی مین استعمال کیا ہے، ایک یہ کہ اجمال کی جگہ تفصیل اور تفصیل کی جگہ اجمال برتا ہے، وغیر ذالک۔ اب ایک مترجم کا فرض یہ ہے کہ ان سب باتون کو قائم رکھے تاکہ خالص اُردو دان برکلے پر کسی شخص کی تنقید پڑھکر ان الزامات کی صحت وخطا کا خود بھی فیصلہ کر سکے۔ خلاصہ یہ ہے کہ مترجم اپنے ہم زبانونکو اصل کی جانب رجوع کرنے سے جس حد تک مستغنی بنا سکتا ہے، اس مین کوئی کسر لگی نہ رکھے ہمارے نزدیک تو اگر کوئی جملہ یا ٹکڑا اصاف طور پر نہین سمجھ مین آتا ہے تو اسکو نظر انداز کر جانے یا اپنے قیاسی معنی پہنا دینے سے یہ کہین بہتر ہے کہ بے سمجھے لفظی ترجمہ کر کے چھوڑ دے، اور فٹ نوٹ مین اس کا ذکر کر دے۔

انگریزی کے با احتیاط اور ذمہ داری کا خیال رکھنے والے مترجمین تو کہنا چاہیے کہ

ایک لفظ کا بھی گھٹانا بڑھانا، جائز نہین رکھتے، اگر کسی لفظ کے لیے انگریزی کا موزون لفظ نہین ملتا تو اس کو چھوڑ یا بچا نہین جاتے۔ بلکہ برا بھلا ترجمہ کرکے حاشیہ پر پورا مفہوم یا چند اور مرادف الفاظ لکھدیتے ہین۔ اسی طرح اگر لفظی ترجمہ سے کسی جملہ یا فقرہ کا مطلب اچھی طرح نہین کھلتا تو اسکی تشریح بھی فٹ نوٹ ہی مین کرتے ہین اور اصل مین حذف و اضافہ کے بجاے نہایت کثرت سے حواشی لکھدینا زیادہ پسند کرتے ہین ارسطو کی کتاب السیاسۃ کتاب الاخلاق، رسائل مابعد الطبیعات وغیرہ کے اکثر ترجمہ نگارون نے یہی کیا ہے تاریخ و فلسفہ وغیرہ کا تو مذکور ہی کیا۔ انوار سہیلی جیسی قصہ کہانیون کی کتابون تک مین یہی التزام پیش نظر رہتا ہے۔ جبکہ ترجمہ سچ پوچھو تو بے کافی حذف و اضافہ کے بامحاورہ انگریزی مین ناممکن ہے۔ لیکن چونکہ ان ترجمون کے ذریعہ سے انگریزی انشاپردازی کی تعلیم نہین مقصود ہوتی، اسلیے وہ سرتاسر اصل زبان یا کتاب کے خصوصیات و اسلوب بیان کو محفوظ رکھنے کی کوشش کرتے ہین۔ اس کا ادنی نفع یہ ہے کہ فارسی زبان سے ایک قطعاً نابلد انگریزی دان نہ صرف انوار سہیلی کے حکمت آموز قصون سے واقف ہوجاتا ہے بلکہ اُس عہد اور اُس کتاب کی فارسی کے بہت سے اور مختصات پر اطلاع حاصل ہوجاتی ہے اور پڑھنے والا نہ صرف ان حقائق اخلاق کی داد دے سکتا ہے جو دلچسپ حکایات کے اندر پنہان ہین بلکہ اسلوب بیان وغیرہ پر بھی اچھی خاصی طرح راے قائم کرسکتا ہے۔ اس سے قطع نظر اس التزام سے ترجمہ کی زبان مین مطالب کی ادائیگی کے لیے تنوع اور وسعت پیدا ہوتی ہے۔ اس مین کلام نہین کہ ایک زبان کے تمام محاورات و اسالیت دوسری زبان نہین قبول کرسکتی لیکن پھر بھی کم و بیش ایک معتدبہ حصہ منتقل ہوکر چل ہی جاتا ہے۔ جس کا فیصلہ خود زبانون کا قانون انتخاب طبیعی کرلیتا ہے، جو محاورہ یا طرز ادا کسی زبان کی

ساخت کے لیے ملائم ومناسب ہوتا ہو، وہ کھپ جاتا ہے اور اپنی جگہ بنالیتا ہے، باقی ازخود متروک ومردود ہو جاتے ہین، اس رد وقبول کا فیصلہ کوئی شخص واحد نہین کرسکتا خصوصاً اس حالت مین جبکہ کوئی زبان اپنے دور وضع مین ہو۔یعنی ہنوز ناکمل ہو۔ اور بن رہی ہو۔جیسی کہ خود ہماری اردو ہے۔

غرض ان متعدد اور مہمات فوائد کی بنا پر مبادی کے لیے ہمنے تلخیص نہین، بلکہ ترجمہ کے اصول کو اختیار کیا ہے، گو اسکی بدولت نہ صرف کتاب کی قبول عام سے محرومی کا اندیشہ تھا، بلکہ ترجمہ کی مشکلات مین چند در چند کا اضافہ ہو گیا۔جسکا اندازہ سبکساران ساحل کسی طرح نہین لگا سکتے، لیکن اسکو کیا کیجیے کہ ہمارا نصب العین ہی الٹا تھا۔ ع

محبوب من است آنچہ بنزدیک تو زشت است

ہم اپنے کو اُسی حد تک کامیاب سمجھتے ہین جہانتک ہر کلیے کے اصلی خط وخال محفوظ رکھنے مین کامیابی ہوئی ہے۔ ہمنے یہ نہین کیا ہے کہ اصل کتاب مین کاٹ چھانٹ کر مجمل کو مفصل یا مبہم کو واضح بنا دیا ہو۔جہان بیجا تطویل وتکرار نظر آئی ہو۔اسکو حذف کر دیا ہو۔جہان بیان مین پراگندگی ہو وہان ترتیب پیدا کر دی ہو، یا جہان مطلب مین الجھاؤ ہو، وہا سلجھانے مین لگ گئے ہون۔ بلکہ جو چیز جیسی تھی ویسی ہی چھوڑنے کی کوشش کی ہے اور شارح کے فرائض شارح کے لیے رہنے دیے گئے ہین۔ البتہ جا بجا بعض باتون کو فٹ نوٹ مین کھول دیا گیا ہے۔کہین کہین توسین مین بھی ایک آدھ جملہ یا فقرہ بڑھا دیا گیا ہے۔

بااینہمہ دو باتون کا اعتراف ضروری ہے۔ایک تو یہ کہ جس طرح انگریزی کے بعض انتہائی محتاط مترجمین ایک ایک لفظ مین احتیاط برتتے ہین، وہ ہمسے نہین چلسکی۔جسکی وجہ خواہ ترجمہ نگار کا عجز جانیے یا زبان ترجمہ (اردو) کی کم بضاعتی۔ہماری احتیاط کا دائرہ

جملون یا فقرون سے بڑھکر لفظون تک نہین وسیع ہوسکا ہے۔ یعنی کسی پورے جملہ یا فقرہ کا حذف و اضافہ تو شاید ہی کہین ہو۔ لیکن الفاظ کا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ زبان وغیرہ کے بعض جزئی نقائص ایسے ضرور رہ گئے ہین، جو باوجود ان شدید پابندیون کے بھی دور کیے جا سکتے تھے، جسکا سبب بعض پرایویٹ مجبوریون کی جلد بازی تھی۔ لیکن اگر ہماری زندگی مین اردو اتنی ترقی کر گئی کہ ایسی خشک کتاب دوبارہ چھپ سکی تو انشاءاللہ ان نقائص کا ازالہ ہوجائے گا۔

مصطلحات اصطلاحات کی زمین ترجمہ نگار کے لیے اور بھی سنگلاخ ہوجاتی ہے، گو مبادی مین سچ پوچھو تو اصطلاحی الفاظ بہت ہی تھوڑے ہین۔ لیکن چونکہ اُردو ابھی معقولات خاصکر الٰہیات سے براے نام ہی مانوس ہے، اسلیے اکثر معمولی لفظ بھی اصطلاح معلوم ہونے لگتے ہین۔ ہم نے، کہنا چاہیے کہ تمام وہ الفاظ جنکے ترجمہ مین کچھ اشکال معلوم ہوا، یکجا کردیے ہین۔ ان مین بہت سے غیر اصطلاحی الفاظ بھی شامل ہین۔ یون تو مصطلحات کے بنانے مین طرح طرح کی دشواریان سامنے آتی ہین جسکا تجربہ رکھنے والون کو اچھی طرح اندازہ ہوگا۔ لیکن ہمکو ایک وقت بہت زیادہ محسوس ہوئی ہے۔ یعنی یہ کہ موزون سے موزون اور بہتر سے بہتر اصطلاح ڈھونڈھ نکالو، جملہ کی ساخت مین بھی کوئی الجھاؤ نہ ہو۔ زبان بھی محاورہ سے گری نہ ہو، پھر بھی بارہا ایسا ہوتا ہے کہ مطلب جتنا صاف اور واضح انگریزی مین معلوم ہوتا ہے وتنا کھلا ہوا ترجمہ مین خود مترجم کو نہین آتا۔ اسکی بڑی وجہ ہمارے خیال مین صرف ایک ہی، اور اسکا اصلی چارۂ کار بھی ایک ہی ہے۔ اصطلاح فی نفسہ اگر بھونڈی اور ناموزون بھی ہو، لیکن اگر پیہم استعمال سے وہ منجھ جائے تو قدرتاً جملہ پڑھتے ہی ذہن مفہوم کی طرف دوڑ جاتا ہے اور فوراً وضاحت کے ساتھ بات سمجھ مین

آجاتی ہے۔ اسلیے جب تک علوم کی کتابین درسیات (ٹکسٹ بک) کی طرح نہ پڑھی پڑھائی جائینگی، اور ممارست استعمال سے ذہن مانوس نہ ہوگا، اسوقت تک خالی تراجم وتالیفات کا ڈھیر لگانے سے اس مقصد مین کامیابی نہین ہوسکتی، اُردو مین سیکڑون بلکہ ہزارون علمی واصطلاحی الفاظ پیدا ہوچکے ہین، مگر چونکہ ہزارون مین کوئی ایک آدمی عمر بھر مین کہین ایک آدھ بار ایسی کتاب پڑھتا ہے یا ایسی صحبتون مین شریک ہوتا ہے، جنمین یہ الفاظ رائج ہون۔ اسلیے انکی اجنبیت کا ہنوز روز اول ہے، بہ خلاف اسکے اقلیدس کو لو، جس مین بہت سے اصطلاحات ایسے ہین کہ غیر عربی دان دو چار مرتبہ کی تکرار مین بھی ٹھیک تلفظ نہین ادا کرسکتا۔ لیکن اُردو مدرسہ مین جاکر دیکھو تو روزمرہ کے معمولی الفاظ کی طرح وہ زبانون پر چڑھی ہوئی ہین، ہر لڑکا بے تکلف بولتا اور سمجھتا ہے۔

اُردو زبان جس ڈھرے پر لگ گئی ہے اسکی بنا پر وہ اپنی ساخت اور نوعیت کے لحاظ سے انگریزی سے اس قدر مختلف بلکہ متبائن ہے کہ خود انگریزی کے الفاظ واصطلاحات اُس مین بہت ہی کم کھپ سکتے ہین۔ اسلیے چار ناچار ہمکو تمامتر عربی کیجانب رجوع کرنا پڑتا ہے، یا پھر کچھ فارسی سے مدد لیجاتی ہے۔ لیکن یہ کوئی نقص یا ننگ نہین ہے، ہر زبان کو کم وبیش یہی کرنا پڑتا ہے، خصوصاً جب وہ دور وضع مین ہو۔ عربی اور فارسی کا اُردو سے وہی رشتہ ہے جو یونانی اور لاطینی کا انگریزی سے البتہ ہماری مصیبت اسلیے زیادہ بڑھ جاتی ہے کہ علوم وخیالات تو ایک زبان سے لینا پڑتے ہین اور الفاظ ومصطلحات دوسری سے، جو خود بھی علوم جدیدہ سے ابھی اچھی طرح آشنا نہین بہ خلاف اسکے انگریزی کو یونانی اور لاطینی خیالات منتقل کرتے وقت الفاظ بھی وہین سے مل گئے اور آج بھی وہ جرمن اور فرانسیسی سے علوم وفنون کی نقل کے ساتھ

وہین سے سیکڑون ہزارون الفاظ و اصطلاحات بھی لیکر اپنے اندر جذب کرلیتی ہے، چنانچہ اگر تم انگریزی کی ڈکشنری سے یونانی، لاطینی، جرمن و فرنچ سے مستعار سرمایہ کو نکال لو، توشاید اسکی کائنات ایک ثلث بھی نہ رہجائیگی، غرض جب اُردو نے افسانے اور شاعری سے آگے قدم بڑھایا ہے تو عربی، فارسی اور کہین کہین خود انگریزی سے الفاظ و اصطلاحات کے لینے مین تو مطلق نہ جھجھکنا چاہیے - البتہ چند باتون کا لحاظ ضروری ہے (۱) جو اصطلاح وضع کیجائے تابہ امکان ایسی ہو کہ اُسکے مشتقات خود اسی سے بن جائین - دوسر الفظ نہ تلاش کرنا پڑے (۲) جن خاص قسم کے الفاظ کے لیے جو مخصوص ساخت اُردو مین چلگئی ہے یا چلتی نظر آتی ہے، ویسے لفظون کے لیے اسی ساخت کو قائم رکھنا چاہیے - مثلاً یات علم کے لیے اور یت ازم کے لیے اخلاقیات (اتھکس) اور ثنویت (ڈولزم) وغیرہ کی صورت مین (۳) جو الفاظ کسی پیشرو نے پیدا کردیے ہین، جب تک کوئی خاص نقص نظر نہ آوے، انہی کو استعمال کرکے رواج دینا چاہیے -

لیتھوپریس کے سیئات کی عذرخواہی تو بیکار ہے - احباب شبلی اکاڈمی کی کرمفرمائی اور اہتمام کے باوجود کوئی صفحہ دو چار غلطیون سے خالی نہین - کہین کہین تو عبارت بالکل مہمل اور مطلب خبط ہوگیا ہے -

عبدالباری

مارچ ۱۹۱۸ء، دکن کالج پونہ

دیباچہ

اس وقت جو کچھ مین پبلک کے سامنے پیش کر رہا ہون، اسپر مین نے مدت دراز تک نہایت احتیاط سے غور فکر کیا ہے، اور اب اس طویل تحقیق و کاوش کے بعد وہ میرے سامنے ایک بدیہی حقیقت کی طرح نمایان ہے، جسکا جاننا بے سود نہ ہوگا، خصوصًا اُن لوگون کے لیے جنکا دماغ تشلیک سے زہر آلود ہو گیا ہے یا جو لوگ روح کی فطری ابدیت، خدا کے وجود اور اُسکے غیر مادی ہونے پر حجت قطعی یا برہان کے طالب ہین چاہے یہ سود مند ہو یا نہو میری قناعت و تسکین کے لیے صرف اتنا کافی ہے، کہ پڑھنے والا ناطرفداری اور بے تعصبی سے میرے معروضات کی جانچ کرے۔ کیونکہ جو کچھ مین نے لکھا ہے، اُسکی کامیابی کے ساتھ اِس سے زیادہ مجکو تعلق نہین، کہ وہ واقعہ اور حقیقت کے مطابق ہے۔ اِس غرض سے، کہ اس مقصد کامیابی کو نقصان نہ پہنچے، پڑھنے والے سے میری یہ درخواست ہے، کہ جب تک کم از کم ایک بار وہ پوری کتاب کو اُس توجہ کے ساتھ نہ پڑھ لے، جو ایسے موضوع کے لیے درکار ہے، اُس وقت تک کوئی فیصلہ نہ صادر کرے۔ کیونکہ کتاب کے بعض ٹکڑے ایسے ہین، کہ اگر اُنکو الگ کر کے دیکھا جائے، تو اُنکی نہایت غلط تعبیر کیجا سکتی ہے، (جسکا کوئی علاج نہ تھا) اور اُن سے نہایت مہمل نتائج نکالے جا سکتے ہین، جو پوری کتاب پڑھ جانے پر نہین نکلتے۔ اسی طرح، اگر کوئی شخص

پڑھنے کو تو پوری کتاب پڑھ جائیے، لیکن رواروی اور سرسری طور پر، تو بھی بالکل ممکن اور اغلب ہی، کہ میرے منشا اور مفہوم کے سمجھنے مین غلط فہمی واقع ہو۔ لیکن جو شخص سوچ سوچ کر پڑھے گا، مین فخر سے کہتا ہون، کہ وہ شروع سے آخر تک اِس کتاب کو صاف اور واضح پائیگا۔ رہی یہ بات کہ ذیل مین جو خیالات پیش کیے جانے والے ہین، اُن مین بعض نہایت عجیب اور انوکھے معلوم ہون گے، تو مین امید کرتا ہون، کہ اِس کے لیے مجکو کسی اعتذار کی ضرورت نہین ہے۔ کیونکہ جو شخص کسی بُرہانی صداقت کو صرف اس بنا پر رد کردیتا ہے، کہ وہ بدعت واختراع ہے اور معتقدات عامہ کے خلاف ہے، تو یقین کرنا چاہیے، کہ ایسا آدمی یا تو نہایت کمزور و بزدل ہے، یا علم وحکمت سے اُس کو بہت کم مس ہے۔ میرے نزدیک پہلے ہی سے اتنا کہدینا مناسب تھا، تاکہ، اگر ممکن ہو، تو اُس جماعت کی شتاب کارانہ ملامتون سے بچ سکون، جو کسی راے اور بات کو پوری طرح سمجھنے سے پہلے ہی اُس کی تحقیر کرنے لگتے ہین۔

مقدّمہ

۱۔ چونکہ فلسفہ نام ہی ہے، عقلیات وحقائق کے مطالعہ کا، اِس بنا پر بجا طور سے یہ توقع کیجا سکتی ہے، کہ جن لوگون نے اپنی عمر اور محنت کا بیشتر حصہ اس مین صرف کیا ہے، اُنکے نفس کو زیادہ سکون اور طمانیت میّسر ہوگی، اُن کا علم زیادہ روشن اور جلی ہوگا، اور دوسرون کی بہ نسبت اُن کو شکوک اور مشکلات سے بہت کم پریشان ہونا پڑتا ہوگا۔ لیکن واقعہ یہ ہے، کہ جاہل اور معمولی سمجھ کے آدمی، جو راستے گلی مین چلتے پھرتے نظر آتے ہین، اور جن کی زندگی احکام فطرت کے ماتحت ہے، وہ بہت زیادہ مطمئن اور دماغی انتشار سے آزاد ہوتے ہین، اُن کو روزمرّہ کی چیزون مین کوئی شے ناقابل توجیہ اور عسیر الفہم نہین معلوم ہوتی، ان کو اپنے حواس کی شہادت مین کسی قسم کے نقص کی کبھی کوئی شکایت نہین ہوتی، اور اسلیے وہ تشکیک کے تمام خطرات سے محفوظ رہتے ہین۔ لیکن جیسے ہی حسی اور طبعی میلانات کی رہنمائی سے الگ ہوکر کسی برتر اصول، یعنی عقل کی روشنی مین ہم چیزون کی ماہیت کا مطالعہ شروع کرتے ہین، تو جن چیزون کی نسبت خیال تھا، کہ اچھی طرح سمجھی ہوئی ہین، اُن کی بابت ذہن مین ہزارون شبہات وتوہمات پیدا ہوجاتے ہین۔ حواس کی لغزشین اور خطائین ہر جانب سے بے نقاب نظر آنے لگتی ہین، اور جب عقل وقیاس سے ان حواسی لغزشون کی ہم تصیح کی کوشش کرتے ہین تو نادانستہ طرح طرح کی دشواریون اور تناقضات مین مبتلا ہوجاتے ہین، اور جس نسبت سے غور

وتامل بڑھتا جاتاہی اسی نسبت سے اِن دشواریون مین اضافہ ہوتا جاتا ہے، یہانتک کہ آخرکار ان پیچیدہ حیرانیون مین سرگردانی کے بعد ہم اپنے کو وہین پاتے ہین، جہان تھے، یا اُس سے بھی بدتری مین، اور ناچار تشکیک کے دامن مین پناہ لیتے ہین۔

۲- اس کا سبب یا تو یہ خیال کیا جاتا ہے، کہ جن چیزون کی حقیقت تک ہم پہنچنا چاہتے ہین، وہ فی نفسہ نہایت پیچیدہ ہین، یا پھر یہ کہ ہماری سمجھ کا قصور ہی، اور وہ فطرتًا حقائق رسی کے ناقابل ہے۔ خیال کیا جاتا ہے، کہ ہمارے پاس قوتین بہت کم ہین، اور جو کچھ ہین اُن سے فطرت کا منشا محض زندگی کی حفاظت اور مسرّت ہے، نہ کہ چیزون کی ساخت اور کنہ کا انکشاف۔ اسکے علاوہ چونکہ انسان کی عقل محدود ہے، اِس لیے جب وہ ایسی چیزون سے بحث کرتا ہے، جو کسی نہ کسی حیثیت سے ناقابل تحدید ہین، تو کچھ تعجب کی بات نہین کہ ایسے مستحیلات و متناقضات مین پھنس جاتا ہے، جن سے رہائی ناممکن ہوجاتی ہی، کیونکہ نامحدود شے کی حقیقت ہی مین یہ داخل ہے، کہ محدود شے کی گرفت فہم مین نہ آسکے۔

۳- لیکن شاید اپنی ذات کی یہ نہایت نامنصفانہ طرفداری ہوگی کہ قوٰی کے غلط استعمال کے بجاے سارا الزام اُن کے نقص وضعف کے سر تھوپ دیا جائے۔ کیونکہ یہ ماننا نہایت مشکل ہے، کہ اگر صحیح اصول سے ٹھیک نتائج نکالے جائین، تو وہ کبھی بھی ایسے عواقب تک منتہی ہونگے جنکا اثبات اور باہمی تطابق ناممکن ہو۔ ہم کو یقین کرنا چاہئے، کہ بنی نوع انسان کے ساتھ خدا کا سلوک اِس سے بہت زیادہ فیاضانہ ہے، کہ وہ ہمارے اندر ایسی چیزون کے علم وانکشاف کی قوی خواہش پیدا کردے، جو ہماری پہنچ سے باہر ہین۔ ایسا کرنا عادت خداوندی کے سراسر خلاف تھا، کیونکہ وحیب

اپنی مخلوقات مین کوئی خواہش ودیعت کرتا ہے، توساتھ ہی اُس کے استغنا اور تسکین بخشی کے وسائل بھی مہیّا کر دیتا ہے، جنکا اگر صحیح استعمال کیا جائے، تو کبھی ناکامی نہین ہوسکتی- بہ حیثیت مجموعی مین یہ خیال کرنے پر مجبور ہون، کہ اگر سب نہین، تو بہت بڑا حِصّہ اُن مشکلات کا، جو اب تک فلاسفہ کا سرمایۂ دلچسپی اور حقیقی علم کے لیے سنگ راہ رہی ہین، خود ہمارا زائیدہ ہے- پہلے ہمنے گرد و غبار کا طوفان اُٹھا دیا پھر شکایت کرتے ہین، کہ کچھ دکھائی نہین دیتا-

۴ - لہذا میرا اصلی کام یہ ہے، کہ سب سے پہلے اُن اصولی باتون کو معلوم کرنے کی کوشش کرون، جنھون نے یہ سارا اشتباہ اور بے یقینی پھیلا رکھی ہے، اور جو فلسفہ کے مختلف مذاہب مین موجب تناقض ہین، یہان تک، کہ عاقل ترین انسانون نے بھی یہ فیصلہ کرلیا ہے، کہ ہماری قوتون کی خلقی بلادت اور محدودیت کی وجہ سے ہمارا جہل ہمیشہ کے لیے ناقابل علاج ہے- پس **علم انسانی کے مبادی اولیہ** کی تحقیق اور ہر پہلو سے انکی چھان بین یقیناً ایک ایسا کام ہے، جو ہماری محنت اور جانفشانی کا پورا پورا حقدار ہے، خصوصاً جب یہ سمجھنے کے کافی وجوہ موجود ہین، کہ وہ مشکلات وعوائق جو حقیقت جوئی کی راہ مین حائل اور ذہن کے لیے باعث پراگندگی ہین، انکا منشا خود چیزون کی تعقید و تاریکی یا ہمارا نقص فہم اتنا نہین ہے، جتنے وہ **غلط اصول** جن پر ہم اڑے ہین، اور جن سے رہائی حاصل کیجا سکتی ہے-

۵ - یہ خیال کرکے کہ ہم سے پہلے بڑے بڑے لوگ اور غیر معمولی ذہن و دماغ کے آدمی، اِس باب مین ناکام رہے ہین، ہمارا تہیّہ اور پیش نہاد نہایت مشکل اور ہمت شکن نظر آنے لگتا ہے، تاہم مین بالکل مایوس نہین، کیونکہ ہر بہترین رائے کا ہمیشہ صائب

ترین ہونا ضروری نہین۔ ساتھ ہی ایک شخص جو قصیر النظر ہے چیزون کو زیادہ نزدیک کرکے دیکھنے پر مجبور رہوتا ہے، اور بہت ممکن ہے کہ وہ اِس قریبی ملاحظہ و معائنہ سے، اُس شے کو دیکھ لے، جو کسی بہتر نگاہ سے بچ گئی۔

٦۔ آیندہ مباحث کو آسان اور قریب الفہم بنانے کے لیے مناسب معلوم ہوتا ہی کہ تمہیداً کچھ **زبان کی ماہیت اور اُس کے سوء استعمال** کی نسبت بیان کردیا جائے لیکن اسکی توضیح مین اپنے اصل مبحث کو کسی قدر پیچھے ہٹا دینا پڑتا ہے، اور پہلے ہم اُس شی کا ذکر کرتے ہین، جو علی العموم نظر و فکر کی تشویش و پیچیدگی کا ایک خاص اور بڑا سبب رہی ہی۔ وہ یہ اعتقاد ہے، کہ ذہن کو ایک ایسی قوت حاصل ہی، جس کے ذریعہ سے وہ اپنے اندر اشیاء کا تصوّر مجرد قائم کرسکتا ہے۔ جو شخص فلاسفہ کے نوشتجات اور منازعات سے ناواقف محض نہین ہے، وہ قطعاً اعتراف کریگا، کہ ان کا ایک بڑا حصّہ اِن ہی تصورات مجردہ سے متعلق ہوتا ہے۔ زیادہ خصوصیت کے ساتھ یہ اُن علوم کا موضوع بحث، خیال کیے جاتے ہین، جنکو ہم منطق، مابعد الطبعیات یا علم عالی سے تعبیر کرتے ہین جس مین بہ مشکل کوئی ایک مسئلہ بھی ایسا مل سکے گا، جو تصورات مجردہ کے وجود ذہنی کے فرض و تسلیم پر مبنی نہ ہو۔

٧۔ اتنا سب مانتے ہین، کہ چیزون کے صفات اور کیفیات خارج مین ایکدوسرے سے الگ اور قائم بالذات نہین پائے جاتے، بلکہ سب کے سب کسی ایک شے مین ملے جُلے اور خلط ملط ہوتے ہین لیکن یہ کہا جاتا ہے، کہ ذہن مین اسکی قابلیت ہی، کہ وہ ہر ایک صفت کو باقی تمام دوسری صفتون سے، جنکے ساتھ وہ خارج مین مخلوط ہے، جُدا کرکے مجرد طور پر ملحوظ رکھ سکتا ہے، اور اِس طریقہ سے اپنے ضروریات کے لیے تصورات مجردہ

پیدا کرلیتا ہی۔ مثلاً تم ایک چیز ممتد، رنگین اور متحرک دیکھتے ہو، اب ذہن اس مخلوط اور مرکب تصور کو بسیط اجزاے ترکیبی مین تحلیل کر کے، اور ہر ایک کو بجائے خود دوسرون سے الگ کر کے، امتداد، رنگ، اور حرکت کا علیحدہ علیحدہ تصوّر مجرد قائم کرلیتا ہے۔ یہ مطلب نہین، کہ رنگ یا حرکت کا وجود فی الواقع بے امتداد کے ممکن ہی، بلکہ مقصد صرف اتنا ہی، کہ ذہن خود اپنے اندر عمل تجرید کے ذریعہ سے رنگ کا تصوّر امتداد سے اور حرکت کا تصوّر رنگ و امتداد دونون سے جدا کر کے منفصل طور پر قائم کرسکتا ہے۔

۸۔ تجرید کی ایک دوسری صورت یہ ہی، کہ خاص خاص جزئی امتدادات مین، جن کا حواس کی وساطت سے علم ہوتا ہے، ایک تو ایسی مشترک قدر نکلتی ہے، جو تمام افراد مین یکسان طور پر موجود ہے اور دوسری مختص جو ان افراد کو باہم ایک دوسرے سے ممتاز بناتی ہے، اب ذہن بجائے خود اُس قدر مشترک کو الگ لیکر نفس امتداد کا ایک ایسا وسیع اور مجرد تصوّر بنالیتا ہے، جو نہ خط ہوتا ہے، نہ سطح نہ کوئی ٹھوس شے اور نہ کوئی مخصوص شکل و مقدار، بلکہ ایک ایسا مفہوم، جو ان سب کو حاوی ہے۔ اسی طرح رنگ کے خصوصیات محسوسہ سے قطع نظر کر کے جو مختلف رنگون کے باہمی امتیاز کا باعث ہین۔ صرف قدر مشترک کو پیش نظر رکھکر ذہن نفس رنگ کا ایک ایسا تصوّر مجرد باندھ لیتا ہے، جو نہ سُرخ ہوتا ہے، نہ نیلا، نہ کوئی اور متعین رنگ۔ پھر اسی طرح حرکت کو نہ صرف جسم متحرک بلکہ خود اُس شکل سے، جو یہ حرکت پیدا کرتی ہے، نیز تمام جہات جزئیہ اور مراتب سرعت و بطوء سے مجرد کر کے خالص حرکت کا ذہن ایک ایسا تصوّر اخذ کرلیتا ہے، جو تمام محسوس جزئیاتِ حرکت کو شامل ہوتا ہے۔

۹۔ جسطرح ذہن مین اس کا ملکہ ہے، کہ وہ صفات و کیفیات کو الگ الگ

کر کے ہر ایک کا علیحدہ ایک تصوّر مجرد حاصل کر لیتا ہے، اسی طرح وہ ذہنی ترکیب یا تحلیل سے، ایسی کثیر الاجزا چیزون کے بھی تصورات مجردہ پیدا کر لیتا ہے، جنمین کئی کئی صفات مشترک ہین - مثلاً زید، عمر، بکر، وغیرہ کو دیکھتے ہو، کہ وہ شکل وصورت کے بعض خصوصیات مین ایک دوسرے سے مشابہ ہین، اب ذہن صرف اُس مشترک اور مشابہ حصّہ کو لے لیتا ہے، جو سب مین یکسانیت کے ساتھ موجود ہے، باقی تمام ان احوال وکوائف سے قطع نظر کر لیتا ہے، جن سے انفرادی تخصیص وتعین پیدا ہوتا ہے،

اِسطرح کہا جاتا ہے، کہ ہم انسان یا دوسرے لفظون مین انسانیت یا ماہیت انسان کا تصوّر مجرد حاصل کرتے ہین - یہ بالکل سچ ہے، کہ انسانیت کے اُس تصوّر مجرد مین رنگ شامل ہے، کیونکہ کوئی آدمی بے رنگ نہین ہو سکتا لیکن یہ رنگ نہ سفید ہے نہ سیاہ، نہ کوئی اور مخصوص رنگ، کیونکہ کوئی ایک خاص رنگ ایسا ہے ہی نہین، جو تمام انسانون مین مشترک ہو، علیٰ ہذا انسانیت کے اس تصور مجرد مین قد وقامت بھی شامل ہے، لیکن نہ یہ دراز ہے، نہ کوتاہ، بلکہ ایک ایسا قد وقامت جوان سب سے منزہ ہے - یہی حال باقی صفات وکیفیات کا بھی ہے - اِس سے آگے بڑھو، تو ایک اور کثیر الانواع مخلوق ملتی ہے، جو سب نہین لیکن بعض حیثیات سے انسان سے مشابہ ہے، اب ذہن اُن چیزون کو تو چھوڑ دیتا ہے، جو انسان کے ساتھ مختص ہین، اور صرف اُن چیزون کو لیکر، جو تمام جاندارون مین مساوی طور پر پائی جاتی ہین، حیوان مطلق کا تصور پیدا کر لیتا ہے، جو نہ تنہا تمام افراد انسان سے، بلکہ چرند، پرند، حشرات الارض اور مچھلیون وغیرہ کے لاتعداد اور گوناگون اصناف سے مجرد ہوتا ہے - اس تصور حیوان کے اجزائے ترکیبی یہ ہین :- جسم، زندگی، احساس اور حرکتِ ارادی جسم

سے مُراد کسی خاص شکل وصورت کا جسم نہین ہے، کیونکہ تمام حیوانات کسی ایک خاص شکل وصورت کے نہین ہین، نہ اس جسم کے لیے بال، پر، یا فلس وغیرہ سے مستور یا برہنہ ہونے کی قید ہے، کیونکہ یہ چیزین خاص خاص جانورون کے امتیازی لوازم ہین، اسلیے تصوّر مجرد کے مرتبہ مین نظر انداز ہوجاتے ہین۔ اسی طرح حرکت ارادی مین بھی چلنے، اڑنے یا رینگنے کی کو تخصیص نہین، لیکن باوجود ان سب قیود سے معرّا ہونے کے ہے یہ حرکت ہی، البتہ یہ تصور کرنا آسان نہین، کہ کیسی حرکت ہے۔

۱۰- اور لوگ تجرید تصورات کی یہ حیرت انگیز قوت رکھتے ہین، یا نہین، اس کو وہی زیادہ بہتر جان اور بتلا سکتے ہین۔ البتہ اپنی نسبت یہ کہسکتا ہون، کہ ایک ایسی قوت ضرور ہے، جس کے ذریعہ سے ان خاص خاص جزئی چیزون کا تخیل کرسکتا ہون، جو کبھی احساس کی وساطت سے علم مین آچکی ہین نیز ان کو مختلف صورتون مین ذہن کے اندر تحلیل وترکیب دیسکتا ہون، یعنی ایک ایسے آدمی کا تخیل کرسکتا ہون، جسکے دو سر ہون، یا اوپر کا حصّہ آدمی کا ہو باقی دھڑ گھوڑے کا، ناک، آنکھ، ہاتھ وغیرہ ہر ایک کو باقی سارے جسم سے منفصل اور بالکل الگ بھی تصور کرسکتا ہون، لیکن اس ہاتھ یا آنکھ کے لیے کسی مخصوص شکل یا رنگ کا ہونا ضروری ہے، اسیطرح انسان کا جو تصور مین قائم کرتا ہون، اُس کو بھی سفید، سیاہ گندمی، مستقیم، منحنی، لمبا، بانٹھا، میانہ کچھ نہ کچھ ہونا چاہیے، مین اُس عجیب تصور مجرد کے حاصل کرنے مین، جسکی اوپر تشریح ہوچکی ہے، شدید سے شدید ذہنی مشقت کے باوجود بھی نہین کامیاب ہوسکتا۔ بالکل ایسا ہی یہ بھی میرے لیے ناممکن ہے، کہ حرکت کا کوئی ایسا تصوّر مجرد پیدا کرسکون، جو جسم متحرک سے الگ ہو، اور جو نہ تیز ہو، نہ سست، نہ سیدھی، نہ ٹیڑھی، باقی اور دوسرے مجرد اور کلی تصوّرات کے بارے مین بھی بعینہٖ

یہی حال ہے، ہان بات کو زیادہ صاف کر دینے کے لئے اتنا تسلیم کرتا ہون، کہ ایک معنی مین مین بھی تجرید کی قابلیت رکھتا ہون، وہ یہ کہ ایسے اجزا یا صفات کا ایک دوسرے علیحدہ تصور کر سکتا ہون جو گو خارج مین متحد ہی ہو کر پائے جاتے ہین، تاہم ان کا الگ الگ موجود ہونا ناممکن نہین ہے، لیکن مین اس امر کا قطعی منکر ہون، کہ ایسے صفات کا ایک دوسرے سے منفصل تصوّر کر سکتا ہون، جنکا واقعتاً خارج مین انفصالی وجود ناممکن ہی - یا یہ کہ مین افراد جزئیہ سے، وہ کلی تصوّر اخذ کر سکتا ہون، جس کا اوپر بیان ہوا - اور یہی دو، موخرالذکر تجرید کی صحیح صورتین ہین - یہ سمجھنے کے وجوہ موجود ہین، کہ اکثر آدمی اعتراف کرین گے، کہ اس باب مین میرا ہی جیسا، ان کا بھی حال ہی، انسانون کا وہ سواد اعظم، جو نہایت سادہ اور بے پڑھا لکھا ہے، کبھی تجرید تصورات کا دعویٰ نہین کرتا، ساتھ ہی یہ بھی تسلیم کیا جاتا ہے، کہ مجردات کا تصور دشوار ہے، بلا محنت شاقہ اور مطالعہ کے نہین حاصل ہو سکتا، لہٰذا ہم بجا طور پر یہ نتیجہ نکال سکتے ہین، کہ اگر ایسے تصورات کا وجود ہے، تو وہ اعلےٰ التعلیم کے ذہنون تک محدود ہے،

۱۱- اب مین ان دلائل کی جانچ شروع کرتا ہون، جو نظریۂ تجرید کی حمایت مین پیش کئے جا سکتے ہین، ساتھ ہی ان اسباب کے معلوم کرنے کی سعی کرون گا، جو بڑے سے بڑے ارباب فکر کو ایک ایسی بعید از فہم راے کے قبول کرنے پر مائل کرتے ہین - یہ سمجھکر کہ انسانی اور حیوانی فہم کا وسیع ترین اختلاف ان ہی مجرد اور کلی تصورات پر مبنی ہے، ایک مستحق عظمت مرحوم فلسفی[۱] نے، ان کو بہت زیادہ عظمت دی ہی، وہ کہتا ہی "تصور کلی ہی انسان اور حیوان کے مابین کامل امتیاز کا نشان ہے، اور ایسا تفوق ہے جس کو

---

[۱] لاک مراد ہی-

حیوانی قوی کسی طرح نہین حاصل کر سکتے، کیونکہ ان مین تصورات کلیہ کے لیے کلی علامتون کے استعمال کا مطلقاً پتہ نہین چلتا، جس سے معقول طور پر ہم یہ خیال کر سکتے ہین، کہ وہ تجرید یا کلیات سازی کی قابلیت ہی نہین رکھتے، کیونکہ نہ تو وہ الفاظ ہی کا استعمال کرتے ہین، نہ کسی اور قسم کی عمومی علامتون کا" ذرا آگے چلکر پھر کہتا ہے "اسی بنا پر مین یہ خیال کرتا ہون، کہ یہی وہ چیز ہے جو حیوانات کی سرحد کو انسان سے الگ کر دیتی ہے، اور یہی وہ خاص فرق ہے، جو انکو بالکل ایک دوسرے سے جدا کر دیتا ہے، اور بالاخر اتنا وسیع بُعد اور فصل قائم ہو جاتا ہے۔ اگر حیوانات محض ایک کل نہین ہین، اور انکے ذہن مین کسی طرح کے تصورات پیدا ہوتے ہین، تو ہم اس کا انکار نہین کر سکتے کہ وہ کچھ نہ کچھ عقل بھی رکھتے ہین۔ میرے نزدیک جس طرح یہ عیان ہے، کہ حیوانات حس رکھتے ہین، اسی طرح یہ بھی مشتبہ نہین ہے، کہ ان مین سے بعض کے اندر خاص خاص مثالون مین فکر و استدلال کا بھی سراغ لگتا ہے، لیکن ان کا یہ فکر و استدلال محض تصورات جزئی تک محدود ہے، برترین حیوانات بھی ان تنگ حدود سے آگے قدم نہین بڑھا سکتے۔" (فہم انسانی[1]، کتاب ۲، باب ۲، بند ۱۰ اور ۱۱) مجکو اس بارے مین اس عالم مصنف سے بالکل اتفاق ہے، کہ حیوانی قوی کسی طرح عمل تجرید کی صلاحیت نہین رکھتے، لیکن اگر یہی کمی حیوانات کی خصوصیت ممیزہ ہے، تو مجکو اندیشہ ہے کہ انسانونکی بہت بڑی تعداد کو بھی ان ہی مین شمار کرنا پڑیگا، حیوانات کے مجرد اور کلی تصورات نہ رکھنے پر جو دلیل یہان قائم کی گئی ہے، وہ یہ ہے، کہ ہم ان الفاظ یا کسی اور قسم کی عمومی علامتونکا استعمال نہین پاتے، جو اس فرض پر مبنی ہے، کہ الفاظ کا استعمال تصوّرات کلیہ کی موجودگی

[1] لاک کی مشہور کتاب ہیومن انڈر اسٹینڈنگ مقصود ہے۔

پر دلیل ہے، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ انسان، جو کوئی نہ کوئی زبان بولتا ہی، اپنے تصورات مین تجرید وتعمیم پیدا کر سکتا ہے، یہ امر، کہ مصنف کے استدلال کا یہی منشا اور ما حصل ہی، ایک دوسرے موقع پر زیادہ واضح ہو جاتا ہے جہان وہ ایک سوال کا جواب دیتا ہی، "جبکہ تمام موجودات جزئی ہین تو ہم کلّی الفاظ تک کیونکر پہنچتے ہین؟" جواب یہ ہے، "الفاظ کلّی اس لیے پیدا ہو جاتے ہین، کہ وہ تصورات کلّی کی علامت ہوتے ہین" (فہم انسانی، کتاب ۳، باب ۳، بند ۶) لیکن حقیقت یہ ہے، کہ لفظ مین عموم اور کلّیت اس لیے نہین آتی، کہ وہ مجرد اور کلّی تصور کی علامت ہوتا ہے، بلکہ اس لیے کہ وہ بہت سے جزئی تصورات پر دلالت کرتا ہے، جنمین سے بلاتخصیص، وہ کسی ایک کی جانب ذہن کو متوجہ کر سکتا ہے، مثلاً جب یہ کہا جاتا ہے، کہ حرکت کا تغیر قوت کے دباؤ کے مناسب ہوتا ہے، یا جس چیز مین امتداد ہے وہ قابل تقسیم ہے، تو اس مین شک نہین، کہ ان قضایا سے عام حرکت وامتداد مفہوم ہوتا ہے، تاہم اِس سے یہ نتیجہ نہین نکالا جا سکتا، کہ ان سے ہمارے ذہن مین ایک ایسی حرکت کا تصور پیدا ہوتا ہے، جو جسم متحرک سے الگ یا خاص جہت اور درجہ، سرعت، وبطوء کے بغیر ہو، نہ یہ ضرور ہے، کہ کسی ایسے مجرد اور کلّی امتداد کا تخیل قائم کیا جاے، جو نہ خط ہو، نہ سطح، نہ جسم، نہ بڑا، نہ چھوٹا، نہ سیاہ، نہ سفید، نہ سُرخ، نہ کسی اور خاص رنگ کا مطلب صرف اس قدر ہوتا ہے، کہ حرکت کا جو سا تصور جزئی بھی ہم لین، خواہ سریع ہو یا بطی، عمودی ہو یا انحرافی، اور چاہے جس شے مین ہو، ہمارا مذکورۂ بالا اصول موضوعہ ہر حال مین صحیح اور قائم رہے گا، جیسا کہ دوسرا حکم ہر جزئی امتداد کے لیے ثابت ہے، خواہ وہ خط ہو یا سطح یا کوئی مجسم شے، خواہ اسکی شکل ومقدار یہ ہو، یا وہ۔

۱۲- پہلے اس پر غور کرنا چاہیے، کہ تصورات مین تعمیم اور کلیت کیونکر پیدا ہوتی ہے، پھر زیادہ بہتر طریقہ سے ہم فیصلہ کر سکتے ہین، کہ کلی الفاظ کس طرح بنتے ہین۔ اس موقع پر یہ بات پیش خاطر رکھنی چاہیے، کہ مین مطلقاً تصورات کلیہ کے وجود کا منکر نہین ہون: بلکہ صرف کلیات مجردہ کو تسلیم نہین کرتا، کیونکہ ہم نے جو اقتباسات درج کئے ہین، اور جن مین تصورات کلیہ کا ذکر ہے، وہ تمام تر اسی عمل تجرید کے فرض پر مبنی ہین، جسکا بیان آٹھوین اور نوین "بند" مین گذر چکا ہے۔ اب اگر ہم اپنے لفظون کو بامعنی بنانا چاہتے ہین، اور صرف ایسے لفظ بولنا چاہتے ہین، جن سے ذہن مین کوئی نہ کوئی تصور پیدا ہو، تو مجکو یقین ہے کہ اس بات کا ہمکو اقرار کرنا پڑے گا، کہ جو تصور بجائے خود جزئی ہے، اُسی مین جب اپنے تمام ہم صنف جزئی تصورات کی نمائندگی اور قائمقامی کی حیثیت کا اضافہ کر دیا جائے، تو کلی بنجاتا ہے مثال کے ذریعہ سے اس کو زیادہ صاف طور پر یون سمجھو، کہ ایک ہندسہ دان جب خط کو دو برابر حصون مین تقسیم کرنا چاہتا ہے، تو تمثیلاً ایک انچ کا ایک سیاہ خط کھینچتا ہے۔ یہ اگرچہ اپنی جگہ پر ایک جزئی خط ہوتا ہے، لیکن معنیً عام اور کلی ہوتا ہے، کیونکہ یہ اس موقع پر بہ حیثیت استعمال تمام ممکن الوجود جزئی خطوط کو نیابتاً شامل ہے۔ اِسی بنا پر جو کچھ اسکے لیے ثابت کیا جاتا ہے وہ تمام خطوط کے لیے ثابت ہو جاتا ہے، یا دوسرے لفظون مین یون کہو، کہ کلی خط کے لیے ثابت ہو جاتا ہے۔ اور جس طرح یہ جزئی خط بہ لحاظ علامت یا نمائندگی کے کلی ہو جاتا ہے، اسی طرح خود لفظ خط، جو یون تو جزئی ہے، لیکن علامتاً کلی بنا لیا گیا ہے۔ اور جسطرح اول الذکر کی کلیت کا مدار اِس پر نہین ہے، کہ وہ ایک مجرد یا کلی خط کا قائم مقام ہے، بلکہ اِس پر کہ تمام ممکن الوجود جزئی خطوط مستقیمہ کا نمایندہ ہے، اسی طرح ثانی الذکر کی کلیت کو بھی اِن مختلف جزئی خطوط سے ماخوذ سمجھنا چاہیے، جن پر یہ بلا تخصیص دلالت کرتا ہے۔

۱۳- تصورات مجردہ کی ماہیت اور ان کے ناگزیر استعمالات کی مزید توضیح کے لیے
مین "فہم انسانی" سے ایک اقتباس اور درج کرتا ہون وہ یہ ہے کہ "بچون اور غیر مشاق ذہنون
کے لیے، تصورات مجردہ کا سمجھنا یا اخذ کرنا، اتنا صاف اور سہل نہین جتنا تصورات جزئیہ
کا۔ اگر یہ بالغ العمر لوگون کو آسان معلوم ہوتے ہین، تو اسکی وجہ محض مستمر اور مانوس استعمال ہی
کیونکہ اگر ہم زیادہ دقت نظری سے سوچین، تو معلوم ہوگا کہ تصورات کلیہ ایک طرح کے ذہنی
مفروضات اور اختراعات ہین جنکی حقیقت ہی مین پیچیدگی داخل ہی۔ مثال کے لیے ایک
مثلث ہی کو لو، (جو بہت زیادہ وسیع، مجرد، اور عسیر الفہم نہین ہے) تو کیا اس کا تصور کلی قائم
کرنا ایک سخت دقّت طلب کام نہین ہے، کیونکہ اس کے کلی ہونے کے یہ معنی ہین، کہ نہ تو
یہ منفرج الزاویہ ہو، نہ حاد الزاویہ اور نہ قائم الزاویہ، نہ مساوی الاضلاع، نہ مساوی الساقین
اور نہ مختلف الاضلاع، بلکہ ایک ہی وقت مین سب کچھ ہو، اور کچھ نہ ہو؟ لازماً یہ ایک ناتمام
شئی ہے، جو کسی طرح ممکن الوجود نہین، یعنی ایک ایسا تصور ہے جس مین کئی مختلف اور متناقض
تصورات کے اجزا یکجا کر دیئے گئے ہین، یہ بالکل سچ ہے، کہ ذہن اپنی اس ناقص حالت
مین، اس قسم کے تصورات کا محتاج ہے، اور افہام و تفہّم کی آسانی اور علم کی توسیع کے
لیے جو دونون اسکی فطری طلب ہین، ان کو نہایت جلد بازی کے ساتھ قبول کر لیتا ہے،
لیکن بایںہمہ ایک شخص معقولیت کے ساتھ شبہہ کر سکتا ہی، کہ ایسے تصورات واقعۃً ہمارے نقص
ذہن کی نشانی ہین۔ بہرکیف کم سے کم اتنا ظاہر کر دینا ضرور ہے، کہ اکثر مجرّد اور کلی تصورات
ایسے نہین ہین، جنکو اوّل ہی اوّل اور زیادہ سہولت سے ذہن اخذ کر لے، نہ اُس کا
ابتدائی علم اِن سے مانوس ہوتا ہے"۔ (کتاب ۱، باب ۷، بند ۹) اگر کوئی شخص اپنے ذہن مین،
ایسے مثلث کا تصور قائم کر سکتا ہے، جس کا ذکر اوپر ہوا، تو اس سے نزاع اور حجت کرکے

بازی لیجانے کا خیال فضول ہے اور نہ مین اس مین پڑنا چاہتا ہون، مین جو کچھ چاہتا ہون، وہ صرف یہ ہے، کہ اس کتاب کا پڑھنے والا پوری طرح اور یقین کے ساتھ اپنے کو یہ معلوم کرا سکتا ہے کہ وہ اس قسم کا تصوّر رکھتا ہے یا نہین۔ اور میرے خیال مین یہ کسی کے لیے بھی کوئی دشوار کام نہین، اس سے زیادہ کون سا کام آسان ہوسکتا ہے کہ آدمی تھوڑی دیر خود اپنے افکار پر غور کرے، اور پتہ لگانے کی کوشش کرے کہ اسکے ذہن مین کوئی ایسا تصوّر ہے، یا پیدا کیا جاسکتا ہے، جو مثلث کلی کی توضیحات و خصوصیات بالا کا مصداق ہو، یعنی جو نہ قائم الزاویہ ہو، نہ غیر قائم الزاویہ، نہ مساوی الاضلاع، نہ مساوی الساقین اور نہ مختلف الاضلاع، بلکہ یہ آن واحد سب کچھ ہو، اور کچھ نہ ہو۔

۱۴- تصورات مجردہ کے حاصل کرنے مین جس قدر اشکال اور زحمت ہے اس کے متعلق بہت کافی کہا جاچکا، اور اتنا سب کو تسلیم ہے، کہ کسی خیال کو تمام جزئیات سے آزاد اور معرّا کر کے تصور مجرد کی اُونچائی تک پہنچانا نہایت شدید ذہنی جد و جہد کا محتاج ہے۔ لہٰذا اِس تمام بحث سے قدرتی نتیجہ یہ نکلنا چاہیے، کہ ایسی عسیر الحصول چیز روزمرّہ کے باہمی افہام و تفہّم کے لیے ضروری نہین ہوسکتی، جس کو ہر درجہ کا آدمی نہایت آسانی اور بے تکلفی سے پورا کرتا ہے۔ کہا یہ جاتا ہے، کہ اگر یہ تصورات بالغ العمر لوگون کو سہل اور صاف معلوم ہوتے ہین، تو اسکی وجہ محض کثرت استعمال اور مانوسیت ہے، اب اگر مجکو یہ معلوم ہوجاتا تو نہایت مسرت ہوتی، کہ عمر کے کسی حصّہ مین آدمی اس مشکل پر غالب آنے مین مصروف ہوتا ہے، اور اپنے لیے اُن اعانتون (تصورات مجردہ) کا ذخیرہ جمع کرتا ہے، جو گفتگو کے لیے از بس ضروری ہین، یہ زمانہ سن شعور کا تو ہو نہین سکتا، کیونکہ یہ مانا جاچکا ہے، کہ اُس وقت کلیات کے حصول مین کوئی کد و کاوش نہین محسوس ہوتی، لہٰذا اس کام کے لیے صرف

بچپن کا زمانہ رہ جاتا ہے، اور یہ یقینی ہے، کہ اس کچی عمر مین تصورات مجردہ کی تحصیل کی مشکلات پر غالب آنا ناممکن ہے۔ کیا یہ بات عجیب اور ناقابل تخیل نہین ہے، کہ دو بچے باہم ملکر اپنے مختلف قسم کے کھلونون کی باتین کرہی نہین سکتے، جب تک کہ وہ بے شمار متناقض چیزون کو خلط ملط کرکے اپنے ذہن مین مجرد تصورات کلی نہ پیدا کرلین، اور پھر اُن کو ہر اُس کلی نام پر چسپان کرین، جسکو وہ استعمال کرتے ہین۔

۱۵- افہام وتفہم کے لیے کلیات ومجردات کی جتنی ضرورت ہے، اُس سے ایک ذرہ بھی زیادہ توسیع علم کے لیے مین اِن کو ضروری نہین خیال کرتا۔ مین جانتا ہون، کہ اس پر زور دیا جاتا ہے کہ علوم وبراہین کا تعلق سرتاپا کلیات سے ہے، اور اس سے مجکو پورا پورا اتفاق ہے، لیکن یہ کسی طرح سمجھ مین نہین آتا کہ ان کے لیے اُس تجرید کی ضرورت ہے، جس کا پہلے ذکر ہوا۔ جہان تک مین سمجھتا ہون کلیت کسی شے کی ایجابی ماہیت یا تصور مین داخل نہین ہے، بلکہ اِس کا تعلق فقط اُس نسبت سے ہے، جو اس کو ان جزئیات کے ساتھ حاصل ہے، جن پر نمائندگی کی حیثیت سے اسکی دلالت ہے، اور اسی کی بدولت، اشیا، اسما یا تصورات جو فی نفسہ جزئی ہین کلی بنجاتے ہین۔ اسکی صورت یہ ہے، کہ فرض کرو جب ہم کسی مثلث پر کوئی حکم لگانا چاہتے ہین، تو یہ فرض کرلیا جاتا ہے، کہ مثلث کا تصور کلی پیش نظر ہے جس کا یہ مطلب کبھی نہ سمجھنا چاہیے، کہ ہم مثلث کا کوئی ایسا تصور قائم کرسکتے ہین، جو نہ مساوی الاضلاع ہو، نہ مساوی الساقین، نہ مختلف الاضلاع، بلکہ منشا صرف یہ ہوتا ہے، کہ جو مثلث ہمارے ذہن کے سامنے ہے، وہ خواہ کسی قسم کا ہو، لیکن تمام مستقیم الخطوط مثلثون کا یکسان طور پر قائم مقام ہے، اور اِسی حیثیت سے اس کو کلی کہا جاتا ہے۔ یہ صورت بالکل صاف ہے، کسی طرح کی پیچیدگی نہین۔

۱۶- لیکن یہان یہ سوال پیدا ہوگا، کہ ہم کیونکر جان سکتے ہین، کہ کوئی حکم تمام جزئی مثلثون پر صادق ہے، جب تک پہلے یہ نہ معلوم ہولے، کہ اس کا اثبات مثلث کے ایک ایسے مجرد تصور کے لیے ہوا ہے، جس کی دلالت تمام افراد پر یکسان ہے؟ کیونکہ اگر کوئی شے ایک جزئی مثلث کے لیے ثابت کیجاے تو اس سے یہ نہین لازم آسکتا، کہ وہ کسی دوسرے مثلث کے لیے بھی صحیح ہے، جو بہت سی باتون مین پہلے سے مختلف ہے۔ فرض کرو، یہ ثابت کیا گیا، کہ ایک مساوی الساقین، قائم الزاویہ مثلث کے تینون زاویے دو قائمون کے برابر ہین، تو اس سے ہم یہ نتیجہ نہین نکال سکتے کہ یہ حکم تمام دوسرے مثلثون کے لیے بھی صحیح ہے، جو نہ زاویہ قائمہ رکھتے ہین اور نہ مساوی اضلاع، لہذا معلوم یہ ہوتا ہے، کہ اس حکم کے صدق کلی کو قطعی بنانے کے لیے، یا تو ہر فردِ مثلث کے لیے الگ الگ ثبوت دینا چاہیے، جو ناممکن ہے، یا پھر ایسے مجرد، تصورِ مثلث کے لیے اسکو ثابت کرنا چاہیے، جس مین تمام افراد مثلث بلاتخصیص شامل ہون، اس اعتراض کا جواب یہ ہے، کہ گو ثبوت کے وقت مثلث کا جو تصور ہمارے سامنے ہے، وہ مثال کے لیے قائم الزاویہ اور مساوی الساقین ہے، جس کے تمام ضلعون کی لمبائی متعین ہے، تاہم ہمکو یقین ہے، کہ یہ حکم چھوٹے بڑے اور ہر صنف کے مثلثون کو حاوی ہے، اسکی وجہ یہ ہے، کہ زاویہ کی قائمیت، ساقین کی برابری، یا اضلاع کی متعین لمبائی کو اثبات حکم مین مطلق دخل نہین۔ یہ سچ ہے کہ جو شکل سامنے ہے اس مین یہ تمام تخصیصات موجود ہین، لیکن ساتھ ہی ثبوت مین ان کا ذرا بھی ذکر نہین، یہ کہین نہین کہا گیا ہے، کہ مثلث کے تین زاویے دو قائمون کے اسلیے برابر ہین، کہ ان مین سے ایک زاویہ، قائمہ ہے یا یہ کہ جن اضلاع سے یہ زاویہ بنتا ہے، اُنکی لمبائی برابر ہے، جس سے یہ اچھی طرح

واضح ہو جاتا ہے، کہ قائمہ کے بجائے زاویہ، خواہ حادہ ہو، یا منفرجہ، اور اضلاع دو کی جگہ تینون برابر ہون، یہ حکم ہر حال مین صحیح اور ثابت رہے گا۔ اور اسی بنا پر ہم یہ نتیجہ نکالتے ہین، کہ ہمارا حکم جس کا اثبات تمثیلاً ایک جزئی قائم الزاویہ اور مساوی الساقین مثلث کے لیے کیا گیا ہے، وہ تمام افراد مثلث کو محیط ہے، خواہ اُنکے زاویئے اور اضلاع کیسے ہی کیون نہ ہون، نہ اِس بنا پر کہ ہمارے ثبوت کا تعلق مثلث کے تصور مجرد سے ہے (یہان اس امر کا اعتراف ضروری ہے، کہ انسان ایک شکل پر محض مثلث ہونے کی حیثیت سے غور کرسکتا ہے بغیر اس کے، کہ اضلاع، یا زاویہ کے جزئیات مختصہ پر توجہ کرے۔ اور اِسی حد تک تجرید ممکن ہے لیکن اس سے یہ کبھی نہین ثابت ہو سکتا، کہ آدمی اپنے ذہن مین مثلث کا مجرد، کلی اور متناقض تصور قائم کرسکتا ہے۔ اسی طرح ہم زید کو محض بہ حیثیت انسان یا حیوان لے سکتے ہین، بے اس کے کہ انسان یا حیوان کا ایسا مطلق تصور قائم کرین، جو تمام حسّی خصوصیات سے معرا ہو۔)

۱۷۔ مدرسئی[1] جو تجرید کے بادشاہ تھے، انکی لغزشون اور نزاعون کے اُن پیچ در پیچ الجھاؤن مین پڑنا، جن مین وہ اپنے اسی مسئلہ ماہیات، و تصورات مجردہ کی بدولت مبتلا ہوئے، ہمارے لیے بے مقصد اور غیر ضروری ہے۔ اِن مباحث کے متعلق، جو جھگڑے اور اختلافات برپا رہے، اور جو عالمانہ آندھیان چلین، اور اُن سے جو عظیم الشان منافع نوع انسان کو حاصل ہوئے، وہ آج اتنے بے نقاب ہو گئے ہین، کہ اب زیادہ

[1] قرون وسطی مین خانقاہون کے مدارس علم و فلسفہ کا مرکز تھے۔ فلسفۂ مدرسی یا مدرسیت کا نام یہین سے نکلا جو اپنے وسیع ترین مفہوم مین، عہد متوسط کی پوری تاریخ فلسفہ کو شامل ہے۔ مدرسی دور کے فلسفہ کے دو امتیازی خصائص ہین۔ مذہب سے آمیزش، اور منطقی یا جدلی مباحث کا تسلط، جن کا خمیر زیادہ تر لفظی منازعات تھے برکلے کا غالباً اِسی جانب اشارہ ہے،

پردہ وری کی حاجت نہین، نہایت خوب ہوتا کہ اس نظریہ تجرید کے سیئات انھین بزرگون تک محدود رہتے، جو اس ہنر کے مدعیانہ علمبردار ہین۔ جب ہم اُن مشقتون اور عرق ریزیون پر خیال کرتے ہین، جو صدیون سے علوم کی ترقی اور استحکام کی راہ مین صرف ہو رہی ہین، اور با این ہمہ ان کا بہت بڑا حصہ اب تک تاریکی، عدم یقین اور مناقشات کا آماجگاہ ہے، جنکے کبھی اختتام کی امید نہین۔ وہ مسائل تک جنکی نسبت خیال کیا جاتا ہے، کہ نہایت قطعی اور بیّن ولائل سے ثابت ہین، ایسے محالات سے بھرے ہین، جو یکسر فہم انسانی کے متناقض ہین، اور اس تمام کوڑہ مین چندہی ذرات ایسے ملین گے، جو انسان کے لیے ایک بے معصیت کھیل اور تفریح طبع سے زیادہ مفید ہون۔ تو مین کہتا ہون، کہ یہ تمام باتین اس امر کی داعی ہین، کہ اِن بحثون کو نفرت کے ایسے عمیق غار مین پھینکنا چاہیے، جہان کبھی مطالعہ کی رسائی نہ ہو سکے، کیونکہ شاید اس طرح اُن غلط اصول کا سدباب ہو جائے، جو دنیا مین پھیل گئے ہین، اور جن مین میرے نزدیک سب سے زیادہ وسیع التسلط یہ مجرد کلی تصورات ہین۔

۱۸۔ اب مین اس پر غور کرتا ہون، کہ اس عالمگیر خیال کا سرچشمہ کیا ہے، میرے نزدیک زبان ہی، اور یہ بھی قطعی ہے، کہ عقل سے کم وسعت شے ایسی مقبول عام راے کا منشا نہین ہو سکتی۔ اِس دعوی کی صحت جسطرح اور دلائل سے روشن ہے، اُسی طرح مجردات کے قابل ترین حامیون کے اِس تصریحی اعتراف سے، کہ کلیات کی وضع محض تسمیہ کی غرض سے ہوتی ہے، جس سے یہ صاف نتیجہ نکلتا ہے، کہ اگر زبان یا گویائی کا وجود نہ ہوتا تو تجرید کا خیال تک نہ آتا (دیکھو فہم انسانی، کتاب ۳، باب ۶، بند ۳۹ وغیرہ۔) لہذا ہمکو اس کی تحقیق کرنی چاہیے، کہ اسما یا الفاظ سے یہ غلطی کیونکر پیدا ہوئی۔ سب سے پہلی بات یہ اعتقاد ہے کہ ہر اسم یا لفظ کا کوئی ایک ہی متعین اور بندھا ہوا مصداق ہوتا ہے، یا ہونا چاہیے، جس سے

لوگون کا خیال از خود اِس جانب مائل ہو جاتا ہے، کہ کلی اسما کے لیے بھی ذہن مین ایسے مجرد اور متشخص تصورات موجود ہین، جو براہ راست انکا واقعی مفہوم ہین، اور یہ کہ انھین تصورات مجردہ کی وساطت سے اسم کلی کسی فرد جزئی پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے، کہ کسی ایسے متعین اور متشخص مصداق کا وجود ہی نہین، جو کسی اسم کلی کا مفہوم بن سکے، ہوتا صرف یہ ہے، کہ ہر کلی لفظ جزئیات کی ایک بڑی تعداد پر دلالت کرتا ہے۔ یہ دعویٰ ہمارے گذشتہ بیانات کا واضح نتیجہ ہے، اور اسکی تصدیق ہر شخص تھوڑے تفکر سے کرسکتا ہے۔ البتہ یہ اعتراض کیا جاے گا کہ ہر وہ لفظ یا اسم جس مین تعین وتحدید ہے اسکا استعمال بھی لازمی طور سے کسی خاص مصداق کے لیے محدود ہونا چاہیے۔ مثلاً مثلث کی تعریف یہ کی جاتی ہے، کہ وہ ایک ایسی مساوی سطح ہے، جو تین مستقیم خطون سے گھری ہو جس سے از خود اسکی دلالت ایک خاص تصور پر محدود ہو جاتی ہے۔ لیکن ہمارا جواب یہ ہے، کہ تعریف مین یہ کہین نہین کہا گیا ہے، کہ یہ سطح بڑی ہو یا چھوٹی، سیاہ ہو یا سفید، نہ یہ کہ اضلاع بڑے ہون، یا چھوٹے، برابر ہون، یا نابرابر، یا یہ کہ زاویے فلان قسم کے ہون، اور ان مین سے ہر ایک قید مین تنوع کی بہت بڑی گنجائش ہے، اس لیے لازماً لفظ مثلث کے لیے کوئی ایک ایسا متعین تصور نہین ہوسکتا جو اسکے معنی کو محدود کردے۔ کسی لفظ کی ایک ہی تعریف ہونا اور ایک ہی مصداق تصوری ہونا، دونون مختلف اور جدا چیزین ہین جن مین سے پہلی ضروری اور دوسری مہمل اور ناقابل عمل ہے۔

۱۹۔ اِس امر کی مزید توجیہ کے لیے کہ الفاظ سے تصورات مجردہ کا نظریہ کیونکر پیدا ہو گیا؟ اِس عام خیال کو پیش نظر رکھنا چاہیے، کہ زبان کا مقصد ہمارے ذہنی تصورات کے افہام وتفہیم کے سوا اور کچھ نہین ہے، اور یہ کہ ہر بامعنی لفظ کسی نہ کسی خاص تصور کے لیے بنا ہے،

ایک طرف تو یہ ہے، دوسری طرف یہ بھی یقینی ہے، کہ بہت سے ایسے لفظ یا نام ہین، جو بالکل بے معنی نہین - تاہم وہ ہمیشہ جزئی تصورات پر دلالت نہین کرتے، لہذا سیدھا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ان کا مصداق تصورات مجردہ ہین، اِس امر سے کوئی شخص انکار نکرے گا، کہ غور و فکر کرنے والون کے استعمال مین ہزارون الفاظ ایسے ہین، جن سے ہمیشہ کسی جزئی تصور کیا معنی سرے سے کسی شے کی جانب انتقال ذہن نہین ہوتا - اور بہت تھوڑی توجہ سے یہ بھی منکشف ہو جاے گا، کہ خود ایسے بامعنی الفاظ کے لیے، جنکی وضع خاص خاص تصورات کے لیے ہے، یہ ضرور نہین، کہ جب وہ بولے جائین تو ذہن مین وہ خاص تصورات بھی آجائین - ہماری بول چال اور پڑھنے لکھنے مین بہت بڑا حصّہ لفظون کا صرف اِس حیثیت سے استعمال ہوتا ہے، جسطرح الجبرہ مین حروف، جس مین گو ہر حرف سے ایک متعین عدد مقصود ہوتا ہے، لیکن صحت عمل کے لیے ہر قدم پر اس عدد کا پیش ذہن رہنا ضرور نہین -

۲۰- علاوہ ازین زبان کا مخصوص مقصد تنہا ایک دوسرے کے تصورات کا افہام وتفہم ہی نہین ہے، جیسا کہ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے، دوسرے مقاصد بھی ہین، مثلاً کسی خاص جذبہ کا ابھارنا، کسی کام پر آمادہ کرنا، یا اس سے باز رکھنا، یا نفس مین کوئی اور خاص حالت پیدا کرنا - ان صورتون مین پہلا مقصد محض تبعی طور پر رہجاتا ہے، یا بعض اوقات جہان یہ چیزین بے اُس کے حاصل ہوسکتی ہین، سرے سے نظر انداز ہو جاتا ہے - اور یہ میرے نزدیک زبان کے معمولی استعمال مین قلیل الوقوع نہین ہے - مین قارئین سے ملتجی ہون، کہ وہ اپنے ذہن پر غور کرکے بتائین، کہ کیا سننے اور پڑھنے مین ایسا بارہا نہین واقع ہوتا، کہ خوف، محبت بغض تحقیر وغیرہ کے جذبات، بعض خاص الفاظ کے سنتے ہی، یا اُن پر نظر پڑتے ہی پیدا ہو جاتے ہین، بلا اس کے کہ کوئی تصور ذہن مین آوے - شروع مین البتہ ان الفاظ سے

ذہن مین پہلے وہ تصورات آتے ہونگے، جو اِن جذبات کا موجب تھے، لیکن اگر مین غلطی نہین کرتا، تو واقعہ یہ ہے، کہ جب ایک مرتبہ کوئی زبان مانوس ہوجاتی ہی، تو پھر، اکثر بعض آوازون کا سننا، اور لفظون پر نظر پڑنا، براہ راست ان جذبات کو پیدا کردیتا ہے جو پہلے تصورات یا معانی کی وساطت سے پیدا ہوتے تھے، مثلاً کوئی شخص وعدہ کرے کہ تمکو ایک عمدہ شے دونگا، تو کیا اس سے ہمارے دل مین مسرت نہ حاصل ہوگی؟ گو یہ بالکل نہین معلوم کہ یہ کیا چیز ہوگی۔ اسی طرح اگر خطرہ کے لفظ سے دھمکایا جائے، تو کیا خوف نہ پیدا ہوگا، اگرچہ ہمارے ذہن مین کسی جزئی مصیبت کا خیال نہ آ ے، اور نہ خطرہ کا مجرد تصور قائم کوین؟ اگر کوئی شخص اپنا ذرا سا تامل اُن باتون پر اضافہ کرے جو پہلے مذکور ہوچکی ہین، تو مجکو یقین ہے، کہ اس کو بداہتہً یہ نظر آئے گا کہ اکثر کلی نام محض زبان مین مروج ہوجانے کی وجہ سے استعمال کیے جاتے ہین، بغیر اس کے کہ بولنے والا ان کو اپنے بعض خاص تصورات ذہنی کے علائم قرار دے، جن کو وہ سننے والے کے ذہن مین پیدا کرنا چاہتا ہو۔ خود جزئی اسما تک ہمیشہ اس غرض سے نہین استعمال ہوتے، کہ اپنے جزئی مدلولات کو ذہن کے سامنے کردین، مثلاً جب اسکول کا کوئی معلم کہتا ہے، کہ یہ ارسطو کی راے ہے، تو اُس کا مقصد یہ ہوتا ہے، کہ اس راے کو ہم اُس عظمت اور خاموشی کے ساتھ قبول کرلین، جو عادۃً اِس نام کے ساتھ لازم ہے، اور اُن ذہنون مین جو اس فلسفی کی سند کے آگے اپنے فیصلہ کو ترک کردینے کے خوگر ہین، یہ اثر اس قدر جلد پیدا ہوجاتا ہے، کہ بالکل ناممکن ہوجاتا ہے، کہ ارسطو کی شخصیت، تصانیف، یا شہرت کا تصور پیش قدمی کرسکے تو معلوم ہوا کہ بعض آدمیون کے ذہن مین عادت نفس لفظ ارسطو اور تعظیم و امتثال مین اسقدر قریب اور گہرا علاقہ پیدا کردیتی ہے، اس قسم کی اور بھی بے شمار مثالین دی جاسکتی ہین،

لیکن مجکو ایسی چیزون پر کیون اصرار کرنا چاہیے، جنکو ہر شخص کا ذاتی تجربہ کثرت سے فراہم کر سکتا ہی۔

۲۱- مین خیال کرتا ہون، کہ تصورات مجردہ کا عدم امکان اچھی طرح ثابت اور واضح ہو چکا، اور ان کی تائید مین بہترین وکلاء کی جانب سے جو کچھ کہا جا سکتا تھا اس پر بھی غور کر لیا گیا، ساتھ ہی یہ بتلانے کی بھی کوشش کی گئی ہے، کہ جن اغراض کے لیے تصورات مجردہ کا وجود ضروری خیال کیا جاتا ہے، اُن کے لیے وہ بالکل مفید نہین، اور سب سے آخر مین اُس اصل منبع کا پتہ لگا لیا گیا ہے، جہان سے یہ تصورات کلیہ اُبلتے ہین، اور وہ زبان ہے۔ الفاظ کی اہمیت استعمال کا اس حیثیت سے انکار نہین کیا جا سکتا، کہ جو خزانۂ علم ہر عہد اور ہر قوم کے محققین کی مشترکہ جانفشانیون نے فراہم کیا ہے، وہ انھین کی بدولت شخص واحد کی ملکیت بنجاتا ہی لیکن علوم کے اکثر حصے الفاظ ہی کے سوء استعمال سے گنجلک اور تاریک بھی ہو گئے ہین، چونکہ ذہن اور فہم پر الفاظ کا تسلط بہت زیادہ زبردست ہے اس سلیے مین جن تصورات سے بحث کرنا چاہتا ہون اُنکو بالکل برہنہ کر کے، غور کرون گا، اور اپنے اختیار بھر ان الفاظ کو ذہن سے دور رکھون گا جو مدید اور پیہم استعمال کیوجہ سے، ان تصورات مین شدت کے ساتھ منضم ہو گئے ہین، اِس طریق نظر و فکر سے حسب ذیل فوائد کی توقع ہے،

۲۲- سب سے اوّل یہ، کہ لفظی نزاعون سے یقینی نجات مل جائے گی، جو خار و خس کی طرح حقیقی اور صحیح علوم کی نشو و نما مین ہمیشہ ایک بڑی رکاوٹ رہی ہین، دوسرے تصورات مجردہ کے باریک جال سے، جس نے انسانی ذہنون کو بُری طرح اُلجھا رکھا ہی، رہائی حاصل ہو جائیگی۔ جس قدر کسی شخص کی عقل دقیقہ رس اور متجسس ہوتی ہے، اُسی قدر جلد اور آسانی سے وہ اِس پھندے مین پھنس جاتا ہے۔ تیسرا فائدہ یہ ہی، کہ جب تک مین اپنی فکر کو لفظون سے الگ کر کے خالص تصورات پر متوجہ رکھ سکون گا، تو مین نہین سمجھتا، کہ آسانی سے غلطی مین

مبتلا ہون گا، جن چیزون سے بحث کرتا ہے، وہ نہایت صحیح اور واضح طور پر پیش نظر ہین، مین دورانِ فکر و تامل مین یہ دھوکا نہین کھا سکتا، کہ کسی ناموجود تصور کو موجود سمجھ لون، میرے لیے یہ ممکن نہین کہ خود اپنے تصورات مین بعض کو یکسان اور بعض کو مختلف خیال کر بیٹھون، جو فی نفسہٖ ایسے نہین ہین، میرے تصورات مین باہم جو یکسانیت یا اختلاف ہی، اُس کے امتیاز کے لیے، اور یہ معلوم کرنے کے لیے، کہ کون تصورات کسی مرکب تصوّر مین شامل ہین، اور کون سے نہین، سب سے ضروری یہ ہے، کہ خود اپنے ذہن مین جو کچھ گذرتا ہی، اُس پر کامل توجہ رہے۔

۲۳۔ لیکن ان فوائد کے حصول کے لیے، مقدم شے یہ ہے، کہ فریب الفاظ سے کامل خلاصی حاصل ہو، جس کے وعدہ کی مین خود بہ مشکل جرأت کر سکتا ہون، ایسے قدیم، دراز، اور مضبوط رشتۂ اتحاد کو توڑنا، جیسا کہ الفاظ اور تصورات کے مابین ہے، نہایت دشوار ہی، یہ دشواری عقیدۂ تجرید نے اور بھی بڑھادی ہے، کیونکہ جب تک یہ خیال قائم ہے، کہ تصورات الفاظ سے منفک نہین اسوقت تک کچھ عجب نہین، کہ لوگ تصورات کی جگہ الفاظ سے کام لین، کیونکہ تصور مجرد، جو اپنی جگہ پر خود ہی ناقابل تخیل تھا، اس کو لفظ سے جدا کر کے ذہن مین رکھنا تو بالکل ہی ناممکن العمل ہے۔

میرے نزدیک یہی خاص سبب ہے کہ جن لوگون نے دوسرون کو نہایت زور سے تاکید کی، کہ سوچنے کے وقت اپنے تصورات کو لفظون سے بالکل الگ رکھین، وہ خود اس مین ناکام رہے ہین، اس آخر زمانہ مین بہتون کو، اُن بے سروپا خیالات اور بے معنی منازعات کا احساس ہوا ہے، جو الفاظ کے محض بیجا استعمال سے پیدا ہوے ہین۔ اور اِن خرابیون کے علاج کے لیے، اُن کی یہ ہدایت بالکل بجا ہے، کہ ہمکو اپنی تمام تر توجہ تصورات پر رکھنا چاہئے

اوران پر دلالت کرنے والے الفاظ سے بالکل قطع نظر ہونا چاہیے، اوردن گے لیے ان کی یہ نصیحت کیسی ہی قیمتی کیون نہ ہو، لیکن وہ خود اُس وقت تک اس کا واجبی لحاظ نہ رکھ سکے، جبتک وہ یہ سمجھتے رہے، کہ الفاظ کے استعمال کی اولین غرض صرف تصورات پر دلالت ہی، اور یہ کہ ہر کلی اسم کا مفہوم قریب ایک متعین تصور مجرد ہے۔

۲۴۔ لیکن انکو غلط سمجھکر ایک شخص زیادہ آسانی کے ساتھ الفاظ کے تسلط کو زائل کرسکتا ہے، کیونکہ جو شخص جانتا ہے، کہ جزئی تصورات کے سوا، کسی اور قسم کے تصورات ذہن مین موجود ہی نہین وہ کسی اسم کلی کے تصور مجرد کی جستجو اور ادراک کے پیچھے اپنے کو پریشان نکریگا، اور جو شخص واقف ہے کہ اسماء کے لیے ہمیشہ تصورات ذہنی کا ہونا ضروری نہین، وہ جہان کوئی تصور نہین ہے وہان اسکی تلاش کی محنت سے اپنے کو محفوظ رکھے گا، انھین وجوہ سے یہ خواہش تھی کہ ہر آدمی اس بارہ مین انتہائی کوشش کرے کہ زیر بحث تصورات ذہن کے سامنے نہایت واضح اور روشن طور پر موجود ہون، اور اُن کو لفظون کے اُس تغلب اور لباس سے آزاد و برہنہ رکھے، جو اس درجہ توجہ کو منقسم اور فیصلہ کو اندھا کردیتے ہین۔ آسمانو نکو آنکھین پھاڑ پھاڑ کر دیکھنا محض عبث ہے، احشاء ارض کے اندر گھسنا بالکل بے سود ہے، بڑے بڑے مصنفین کی کتابون کا مطالعہ اور عہد قدیم کے تاریک نقوشِ پا کی تفتیش یکسر زیان کاری ہے، ہمکو صرف اسکی ضرورت ہے، کہ الفاظ کے نقاب کو اُلٹ کر حقیقی علم کے شجرۂ طیبہ کے جمال سے آنکھین روشن کرین جسکے پھل شیرین اور ہمارے دست رس کے اندر ہین۔

۲۵۔ جب تک ہم علم کے مبادی اولیہ کو الفاظ کے الجھاؤ اور تشویش سے پاک نہ کرین، اُس وقت تک ان پُر استدلالات کی جتنی بے شمار عمارتین اُٹھائی جائین گی، وہ سب بے مصرف ہون گی، ہم نتائج پر نتائج کار دہ رکھتے جائین گے، اور عقل ذرہ بھر بھی بلند

نہ ہوگی، جسقدر آگے بڑھتے جائین گے، اُسی قدر ہماری گمراہی ناقابل علاج ہوتی جاے گی؛ اور دشواریون اور خطاؤن مین زیادہ پھنستے جائین گے، لہذا جو شخص بھی اگلے اوراق کو پڑھنے کا ارادہ رکھتا ہے، اُس سے التجا ہے، کہ میرے لفظون کو خود اپنی فکر کا صرف ایک ذریعہ قرار دے گا، اور پڑھنے مین وہی سلسلۂ خیالات اپنے ذہن مین قائم کرنے کی سعی کرے گا، جو مین لکھتے وقت رکھتا ہون، اِس طریقہ سے، جو کچھ مین کہتا ہون، اُس کے صواب وخطا کا انکشاف آسان ہوگا۔ وہ فریب الفاظ کے تمام خطرات سے دور رہے گا، اور مین نہین سمجھتا، کہ جب وہ خود اپنے تصورات پر برہنہ اور اصلی روپ مین غور وفکر کرے گا، تو کیونکر ضلالت مین مبتلا ہوسکے گا۔

مبادی

علم انسانی

۱- اگر کوئی شخص معلومات انسانی کی جانچ کرے، تو اُس کو صاف نظر آئے گا، کہ وہ یا تو ایسے تصورات ہین، جو فی الواقع آلات حس پر مرتسم اور منتقش ہوتے ہین، یا تو خود اپنے نفس کے جذبات وافعال پر توجہ کرنے سے انکا ادراک ہوتا ہے، یا پھر حافظہ اور تخیل کی مدد سے، انہی دو صنفون کی باہمی ترکیب وتحلیل یا بعینہٖ اعادہ سے بنتے ہین۔ آنکھ سے ہمکو روشنی، رنگ اور اِنکے مختلف انواع ومدارج کے تصورات حاصل ہوتے ہین۔ چھونے سے سختی، نرمی، سردی، گرمی، حرکت، مدافعت اور انکی کمیت وکیفیت کا پتہ چلتا ہے۔ سونگھنے سے بو کا اور چکھنے سے ذائقہ کا علم ہوتا ہے۔ سننے سے، لہجون اور ترکیبون کے اختلافات سمیت ہمارے ذہن تک آوازین پہنچتی ہین۔ اور چونکہ ان تصورات مین سے کئی کئی کا ایک دوسرے کے ساتھ علم ہوتا ہے، اس لیے ان کا ایک ہی نام پڑجاتا ہے، اور پھر ایک ہی شے سمجھے جانے لگتے ہین۔ مثلاً ایک خاص رنگ، مزہ، بو، اور شکل وصورت کا جب ہمیشہ یکجا علم ہوتا ہے، تو وہ سب مل کر ایک چیز شمار ہونے لگتے ہین، جس کا نام سیب رکھ لیا جاتا ہے۔ اسی طرح تصورات کے اور مجموعون مین سے کسی کا نام پتھر ہوجاتا ہے، کسی کا درخت کسی کا کتاب، کسی کا کچھ کسی کا کچھ۔ پھر یہ چیزین خوشگوار یا ناگوار ہونے کی حیثیت سے رغبت، نفرت، خوشی، رنج وغیرہ کے جذبات پیدا کرتی ہین۔

۲- لیکن تصورات یا معلومات کے ان بے شمار اصناف سے علاوہ ایک اور شی ہی، جو ان کا علم یا ادراک کرتی ہے، اور ان پر ارادہ، تخیل، حفظ وغیرہ کے مختلف تصرفات کرتی ہے۔ یہی مدرک و متصرف ہستی ہے، جس کو ہم **ذہن، نفس، روح یا أنا** کہتے ہین۔ ان لفظون سے ہم اپنے کسی تصور کو مراد نہین لیتے، بلکہ ایک ایسی چیز جو اِن تصورات سے بالکل مختلف ہی، جس مین یہ موجود ہین، اور جو ان کا ادراک کرتی ہے۔ کیونکہ کسی تصور کے وجود کے معنی ہی یہ ہین کہ اس کا ادراک ہو۔

۳- اتنا تو ہر شخص تسلیم کرے گا، کہ ہمارے خیالات، جذبات، اور تخیل کے آفریدہ تصورات کا وجود ذہن سے باہر نہین ہے۔ اور میرے نزدیک تو یہ بھی بالکل عیان ہی، کہ مختلف قسم کے **احساسات**، یعنی وہ تصورات، جو حواس پر مرتسم ہوتے ہین، خواہ وہ کتنے ہی خلط ملط اور باہم گتھے ہوئے کیون نہون (یعنی چاہے جس طرح کے محسوسات سے مرکب ہون) وہ بھی اس ذہن سے الگ نہین موجود ہو سکتے، جو ان کا ادراک کرتا ہے۔ میرے خیال مین اگر کوئی شخص ذرا سوچے، کہ لفظ وجود کا اطلاق، جب محسوس چیزون پر ہوتا ہے، تو کیا معنی ہوتے ہین، تو اس کو حقیقت بالا کا بدیہی علم حاصل ہو جائے گا۔ مثلاً، جس میز پر مین لکھ رہا ہون، اُسکی نسبت کہتا ہون کہ موجود ہے، یعنی یہ کہ اسکو دیکھ رہا ہون اور محسوس کر رہا ہون، اور اگر مین اپنے مطالعہ کے کمرہ سے باہر ہوتا، جب بھی یہ کہتا، کہ وہ موجود ہے، جس کے معنی یہ ہوتے ہین، کہ اگر مین اپنے مطالعہ کے کمرہ مین ہون، تو اس کا احساس ہو سکتا ہے، یا یہ کہ دوسرا ذہن اس وقت بھی اس کو واقعاً محسوس کر رہا ہے۔ اسی طرح جب ہم کہتے ہین، کہ فلان جگہ بو تھی، تو کیا معنی ہوتے ہین، کہ محسوس ہوئی تھی، یا کہتے ہین، کہ آواز تھی، تو کیا معنی کہ سنی گئی تھی۔ مین اس قسم کی تعبیرات سے جو کچھ سمجھ سکتا ہون، وہ بس اسی قدر ہے۔ باقی احساس و

ادراک سے ماوراے ذہن چیزون کے مستقل اور قائم بالذات وجود کا جو دعوی کیا جاتا ہے، وہ میرے لیے قطعًا ناقابل فہم ہی۔ چیزون کا ادراک ہی اُنکا وجود ہی۔ یہ کسی طرح ممکن نہین، کہ ان کا وجود ان ذہنون سے باہر ہو، جو ان کا ادراک کرتے ہین۔

۴- دراصل یہ ایک عجیب خیال ہی، جو لوگون مین پھیل گیا ہے، کہ مکان، پہاڑ، دریا یا ایک لفظ مین یون کہو، کہ تمام محسوسات، نفس ادراک ذہنی سے علاوہ، ایک حقیقی اور واقعی وجود رکھتے ہین۔ خواہ کیسے ہی زبردست اذعان و یقین کے ساتھ یہ خیال دنیا مین مسلم ہو، لیکن اگر مین غلطی نہین کرتا، تو جو شخص بھی اس کو کسوٹی پر رکھے گا، اس کو معلوم ہو جایگا کہ یہ ایک کھلا ہوا تناقض ہے۔ کیونکہ اوپر جن چیزون کا ذکر کیا گیا انکی حقیقت اس سے زیادہ کیا ہے، کہ حواس سے ہم ان کا ادراک کرتے ہین؟ اور جن چیزون کا ہم حواس سے ادراک کرتے ہین، وہ خود ہمارے ہی تصورات و احساسات کے سوا اور کیا ہین؟ اور کیا یہ صراحۃً بعید از فہم نہین ہے، کہ کوئی ایک احساس یا چند احساسات کا مجموعہ بغیر ادراک کیے ہوئے موجود ہو؟

۵- اِس اعتقاد کی اگر ہم پوری پوری جھان بین کرین، تو معلوم ہو گا، کہ اسکی تہ مین وہی تصورات مجردہ کا نظریہ پنہا ہے۔ کیونکہ اس سے زیادہ نازک اور لطیف تر تجرید کی اور کیا صورت ہو سکتی ہے، کہ محسوسات کے وجود کو نفس انکی محسوسیت سے جدا کر کے یہ تصور کیا جائے، کہ وہ بلا محسوس ہوئے موجود ہین؟ روشنی اور رنگ، امتداد، اور شکل، سردی اور گرمی، غرض تمام وہ چیزین، جنکو ہم کسی نہ کسی طرح محسوس کرتے ہین، وہ بجز مختلف قسم کے احساسات، تصورات یا ارتسامات ذہنی کے اور کیا ہین؟ کیا عالم تخیل مین بھی اِنکا نفس احساس یا ادراک سے الگ کرنا ممکن ہے؟ میرے لیے تو یہ اتنا ہی دشوار ہے، جتنا کسی شی کو خود اسکی ذات سے

الگ کرنا۔ بے شک ایسی چیزون کا اپنے ذہن مین ایک دوسرے سے جداگانہ یا منفصل تصور کر سکتا ہون، جنکا حواس سے کبھی الگ الگ علم نہین ہوا ہے۔ مثلاً، مین ایک آدمی کے دھڑ کا بغیر اعضا کے تصور کر سکتا ہون، یا گلاب کی خوشبو کا بغیر گلاب کے۔ اور اس قسم کی تجرید کا مین منکر نہین؛ بشرطیکہ اس کو صحیح معنی مین تجرید کہا جا سکے، جس کی وسعت صرف اتنی ہے، کہ جن چیزون کا واقعتاً انفرادی وجود یا احساس ناممکن نہین ہے، اُن کا انفراداً تصور بھی کیا جا سکتا ہے۔ لیکن میرے تخیل یا تصور کی قوت اُن چیزون سے آگے نہین جا سکتی، جنکا فی الواقع وجود یا احساس ممکن ہے۔ لہذا جس طرح میرے لیے کسی شی کا دیکھنا، یا محسوس کرنا، بغیر اسکے واقعی احساس کے ناممکن ہے اسی طرح ذہن مین کسی محسوس چیز کا نفس اور ادراک واحساس سے علیحدہ کر کے تصور کرنا بھی ناممکن ہی (حقیقت یہ ہی، کہ کسی شی کا وجود اور اس کا احساس دونون ایک ہی ہین، اسلیے ایک دوسرے سے مجرد نہین کئے جا سکتے[1])

۶۔ بعض حقایق اس قدر عیان اور قریب الفہم ہوتے ہین، کہ ان کے انکشاف کے لیے آدمی کو بس ذرا آنکھین کھولنے کی ضرورت ہے، میرے نزدیک اسی صنف مین یہ اہم حقیقت بھی داخل ہی، کہ تمام ارضی اور سماوی کائنات مین کسی چیز کا ذہن سے باہر کوئی موجود نہین، یعنی یہ کہ اُنکی ہستی محض انکا محسوس یا معلوم ہونا ہی ہے، جس سے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہی، کہ جب تک مجکو اُنکا ادراک نہو، یا میرے، یا کسی اور مخلوق روح کے ذہن مین موجود نہون، اُسوقت تک یا تو اُن کا سرے سے کوئی وجود نہین ہوتا، یا پھر کسی غیر فانی روح کے ذہن مین موجود ہوتی ہین۔ کیونکہ ذہن سے جدا کر کے کسی ایک ذرہٴ کائنات کی جانب بھی وجود کا انتساب، یکسر ناقابل فہم، اور تجرید کی حماقتون سے لبریز ہے۔ اس بارہ مین پورا اذعان واطمینان حاصل

---

[1] یہ جملہ برکلے نے دوسرے ایڈیشن مین حذف کر دیا ہی۔

کرنے کے لیے، اس کتاب کے پڑھنے والے کو صرف اسکی ضرورت ہی، کہ ذرا سوچے اور خود اپنے ذہن مین کسی شی کی ہستی کو نفس اسکی محوسیت سے منفصل کرنے کی کوشش کرے (جس مین یقیناً اس کو ناکامی ہوگی۔ مترجم)

۷۔ مذکورۂ بالا بیانات سے یہ بالکل صاف ہی، کہ روح یا ادراک کرنیوالی ہستی کے سوا کوئی اور شی قائم بالذات نہین ہی، لیکن اس مسئلہ کی پوری وضاحت و اثبات کے لیے، اس کو ملحوظ رکھو، کہ رنگ، حرکت، بو، ذائقہ وغیرہ، یعنی وہ تصورات، جن کا حواس سے ادراک ہوتا ہے، انھین کو محسوسات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اب یہ ماننا کہ کسی تصور کا کسی ایسی چیز مین وجود ہے، جو ادراک کی صلاحیت نہین رکھتی، ایک کھلا ہوا تناقض ہے، کیونکہ کسی تصور کا وجود ہی تو بعینہٖ ادراک ہی، لہذا جس چیز مین رنگ، شکل وغیرہ کا وجود ہے، اس کو ان کا ادراک بھی ہونا چاہیے۔ بس یہ بالکل صاف ہی، کہ اِن تصورات کا محل کوئی بے ذہن قائم بالذات جوہر نہین ہوسکتا۔

۸۔ لیکن تم یہ کہہ سکتے ہو، کہ گو خود تصورات بغیر ذہن کے نہین پائے جاتے تاہم ایسی چیزون کے ماننے مین کیا قباحت ہے، جو اِن تصورات کے مثل ہون، اور یہ تصورات انکی نقل اور شبیہ ہون، اور یہ چیزین نفس سے باہر بے ذہن مادہ مین موجود ہون۔ میرا جواب یہ ہے، کہ ایک تصور، تصور ہی کے مثل ہوسکتا ہے۔ کوئی رنگ یا شکل کسی دوسرے رنگ یا شکل کے علاوہ کسی اور چیز سے مشابہ نہین ہوسکتا۔ اگر ہم ذرا زیادہ غور سے خود اپنے ذہن کا مطالعہ کرین تو معلوم ہوگا، کہ سوا اپنے تصورات کے مابین کسی اور شی مین مشابہت کا تصور ہمارے لیے ناممکن ہے۔ ایک دوسرا سوال یہ ہے، کہ جن چیزون کو حقیقی اور خارجی خیال کیا جاتا ہے، اور ہمارے تصورات انکی تصویر اور عکس بتائے جاتے ہین، آیا ان کا خود علم

و ادراک ہوسکتا ہی یا نہین؟ اگر ہوسکتا ہے، تو وہ بھی ادراک ہین، اور ہمارا مدعا حاصل ہے۔
لیکن اگر تم کہتے ہو، کہ نہین اُن کا خود کا ادراک نہین ہوسکتا، تو مین بہ التجا پوچھتا ہون، کہ
کیا اسکے کچھ بھی معنی ہین، کہ رنگ ایک ایسی شی سے مشابہ ہے، جو دیکھی نہین جاسکتی، یا
سخت و نرم ایک ایسی شے کے مانند ہے، جو چھوئی نہین جاسکتی، وعلی ہذا دوسرے محسوسات۔

۹۔ بعض[۱] لوگ ذاتی اور عرضی صفات کی ایک تفریق قائم کرتے ہین۔ اوّل الذکر سے، امتداد، شکل، حرکت، سکون، صلابت یا ناقابل نفوذیت، اور عدد مراد لیتے ہین ثانی الذکر مین باقی تمام دوسرے صفات محسوسہ کو داخل کرتے ہین، مثلاً رنگ، آواز، ذائقہ وغیرہ، ان موخرالذکر صفات کے تصورات کی نسبت وہ اعتراف کرتے ہین، کہ یہ کسی ایسی چیز کی شبیہ نہین ہین، جو ذہن سے باہر موجود، یا غیر محسوس ہو، لیکن صفات ذاتی کے تصورات کے متعلق ان کا دعوےٰ ہے، کہ وہ اُن چیزون کا نمونہ یا تمثال ہین جو ذہن سے باہر ایک بے ذہن چیز مین جس کو مادہ کہتے ہین، موجود ہین۔ لہذا مادہ کا مفہوم یہ ہی، کہ وہ ایک بے حرکت، بے حس۔ جوہر ہے، جس مین، امتداد، شکل، اور حرکت فی الواقع جاگزین ہین۔

لیکن ابھی جو کچھ کہا جاچکا ہے اس سے یہ بالکل عیان ہی، کہ امتداد، شکل، اور حرکت محض ذہنی تصورات ہین، اور یہ کہ، ایک تصور صرف دوسرے تصور ہی کے مثل ہوسکتا ہے، اور اس لیے لازماً نہ وہ خود کسی غیر مدرک جوہر مین پائے جاسکتے ہین، نہ اُنکی اصل۔ لہذا یہ صاف ہے، کہ مادہ یا جوہر جسمی کے مفہوم ہی مین تناقض شامل ہی۔

۱۰۔ جو لوگ اس کے مدعی ہین کہ شکل، حرکت، اور دوسرے ذاتی یا اصلی صفات ذہن سے باہر بے ذہن اشیا مین موجود ہین، وہ ساتھ ہی اس کے معترف ہین، کہ رنگ، آواز،

[۱] خصوصیت کے ساتھ لاک کی جانب اشارہ ہی۔

سردی، گرمی وغیرہ صفات عرضیہ محض احساسات ہین، جنکا وجود صرف ذہن ہی مین ہے، اور جو مادہ کے چھوٹے چھوٹے ذرات کی مختلف بناوٹ، حرکت اور حجم سے پیدا ہوتے ہین۔ اس کو وہ ایک ایسی غیر مشتبہ حقیقت یقین کرتے ہین، جو بلا استثنا ثابت کیجا سکتی ہے۔ اب اگر یہ قطعی ہو، کہ صفات اصلیہ، صفات حسیہ مین اس طرح ضم ہین، کہ ان کا انفصال ناممکن ہے اور ذہن تک مین اُن سے الگ نہین کئے جا سکتے، تو یہ صاف نتیجہ نکلتا ہے، کہ اُنکا وجود بھی صرف ذہنی ہی ہے۔ لیکن مین چاہتا ہون، کہ کوئی شخص غور اور کوشش کر کے بتلائے، کہ کیا وہ کسی طرح کی بھی تجرید ذہنی کی مدد سے کسی جسم کے محض امتداد اور حرکت کا تمام دوسرے حسی صفات سے جدا کر کے تصور کر سکتا ہے۔ اپنے بارے مین تو مجکو علانیہ نظر آتا ہے، کہ میری قوت سے یہ بالکل باہر ہے، کہ کسی ایسے ممتد اور متحرک جسم کا تصور قائم کر سکون، کہ جس مین ایک نہ ایک رنگ، یا کوئی نہ کوئی اور صفت حسی، جسکے متعلق اعتراف کیا جاتا ہے، کہ محض ذہنی ہے، شامل نہ ہو۔ مختصر یہ ہے، کہ تمام دوسرے صفات سے مجرد کر کے محض امتداد شکل اور حرکت کا تصور نہین ہو سکتا۔ لہذا جہان دوسرے حسی صفات کا وجود ہے، وہین انکو بھی ہونا چاہیے، یعنی صرف ذہن مین۔

۱۱- پھر یہ بھی مسلم ہے، کہ صغر و کبر، سرعت و بطو کا وجود بھی ذہن سے باہر کہین نہین، کیونکہ یہ چیزین محض اضافی ہین، اور آلات حس کی ساخت، اور نوعیت کے اختلاف سے بدلتی رہتی ہین۔ لہذا جو امتداد ذہن سے باہر موجود ہے، وہ نہ بڑا ہے، نہ چھوٹا، اسی طرح حرکت نہ تیز ہے، نہ سست، جو دوسرے لفظون مین یہ کہنا ہے، کہ امتداد و حرکت سرے سے کوئی چیز ہی نہین۔ مگر تم یہ کہوگے، کہ نہین وہ مطلق امتداد اور مطلق حرکت کے مرتبہ مین موجود ہین۔ بس اسی جواب سے ہمکو یہ پوری طرح معلوم ہو جاتا ہے، کہ ذہن سے باہر

ممتد اور متحرک اجسام کے وجود کا اعتقاد، کس درجہ تصورات مجردہ کے عجیب وغریب نظریہ پر مبنی ہے۔ اِس موقع پر مین اتنا کہے بغیر نہین رہ سکتا، کہ مادہ کی یہ مبہم اور غیر متشخص تعبیر جسمین فلاسفۂ حال اپنے غلط اصول کے باعث مبتلا ہوئے ہین، وہ پُرانے زمانہ کے عقیدۂ ہیولیٰ سے کسقدر مشابہ ہے، جو ارسطو اور اس کے متبعین کے ہان ملتا ہے، اور جس کی ہم اتنی ہنسی اڑاتے ہین۔ صلابت کا تصور بھی بے امتداد کے نہین ہوسکتا۔ اور چونکہ یہ ثابت کیا جاچکا ہے، کہ امتداد کسی بے ذہن جوہر مین نہین پایا جاسکتا، لہذا صلابت پر بھی یہی صادق آنا چاہیے۔

۱۲- باقی رہا عدد، تو وہ تو دوسرے صفات کا خارجی وجود مان لینے پر بھی، سراپا ذہن ہی کی پیداوار ہے، جس کا روشن ثبوت یہ ہے، کہ ایک ہی شی ذہن کے مختلف اعتبارات نظر سے، مختلف اعداد کا مصداق بنجاتی ہے، مثلاً ایک ہی امتداد گز، فٹ اور انچ کے مختلف حیثیات ذہنی کی بنا پر بہ وقت واحد ایک بھی ہے، تین بھی، اور چھتیس بھی۔ عدد کا اضافی اور ذہن پر مبنی ہونا اس قدر واضح ہے، کہ یہ نہایت عجیب معلوم ہوتا ہے، کہ کوئی شخص ذہن سے باہر اُس کا مستقل وجود کیونکر قبول کرتا ہی۔ ہم ایک کتاب ایک صفحہ، ایک سطر، وغیرہ، بولتے ہین، جن مین گو بعض اکائیان، دوسری متعدد اکائیون کو شامل[1] ہین، لیکن بہ حیثیت اکائی کے سب برابر ہین۔ اور ہر مثال مین یہ بالکل ظاہر ہی کہ اکائی کا تعلق تصورات کے ایک خاص مجموعہ سے ہے، جس کو ذہن نے کیف ما اتفق[2] یکجا کردیا ہے۔

[1] مثلاً ایک کتاب مین صفحات کی بہت سی اکائیان شامل ہین اسی طرح ایک صفحہ مین سطرون کی بہت سی اکائیان داخل ہین [2] یعنی بلاکسی لزومی علاقہ کے۔

۱۳- مین جانتا ہون، کہ بعض لوگ اس کے مدعی ہین، کہ اکائی ایک بسیط اور غیر مرکب تصور ہے، جو باقی تمام تصورات ذہنی کے ساتھ ساتھ رہتا ہے۔ اپنے ذہن مین تو مین اس قسم کا کوئی تصور نہین پاتا، جو لفظ اکائی کا مصداق بن سکے، اور اگر کوئی ہوتا، تو اُس کے علم سے محروم نہ رہتا، بلکہ بہ خلاف اِس کے وہ میرے ذہن کے لیے سب سے زیادہ مانوس ہوتا۔ کیونکہ یہ کہا جاتا ہے، کہ وہ ہر قسم کے تصورات کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے، اور ہر طرح کے حس و فکر کے ساتھ اس کا ادراک ہوتا ہے۔ بس ماحصل یہ نکلا کہ، یہ بھی ایک تصور مجرد ہے۔

۱۴- اتنا اور اضافہ کرون گا، کہ جس طرح بعض صفات حسیہ کی نسبت فلاسفۂ حال یہ ثابت کرتے ہین، کہ مادہ مین یا ذہن سے باہر ان کا کوئی وجود نہین، بعینہٖ اُسی طرح یہ دعویٰ باقی اور صفات حسیہ کے لیے بھی ثابت کیا جا سکتا ہے، خواہ وہ کسی قسم کے ہون مثلاً یہ کہا جاتا ہے، کہ سردی اور گرمی محض ذہنی کیفیات ہین، نہ کہ ایسے موجودات خارجی کی شبیہ، جو ذہن سے الگ جواہر جسمیہ مین موجود اور اِن کیفیات کا موجب ہین، کیونکہ ایک ہی جسم جو ایک آدمی کو سرد محسوس ہوتا ہے، دوسرے کو گرم معلوم ہوتا ہے، لہٰذا اب ہم اسی اصول پر یہ کیون نہ استدلال کرین، کہ شکل اور امتداد بھی ایسے صفات کی شبیہ یا عکس نہین ہین، جو کسی خارجی مادہ مین پائے جاتے ہین، کیونکہ ایک ہی آنکھ کو مختلف مقامات سے، یا مختلف ساخت کی آنکھون کو ایک جگہ سے، وہ متفاوت نظر آتے ہین، اور اسی لیے وہ ذہن سے باہر کی، کسی متعین اور قائم بالذات شی کی تمثال نہین ہو سکتے اس کے علاوہ یہ بھی ثابت ہو چکا ہے، کہ مٹھائی دراصل کسی میٹھی چیز مین نہین ہوتی ہے، کیونکہ وہی چیز بلا کسی تغیر کے بخار یا کسی اور نقص ذائقہ کی حالت مین کڑوی ہو جاتی ہے۔

کیا اسی طرح یہ بھی ایک معقول بات نہین ہے، کہ حرکات کا وجود بھی ذہن سے باہر نہین، کیونکہ یہ تسلیم کیا جاتا ہی، کہ جس نسبت سے تصورات کا توارد و تعاقب ذہن مین تیز ہو گا اسی نسبت سے حرکت دھیمی معلوم ہوگی، بے اِس کے، کہ خارجی محل حرکت مین ذرا بھی تبدیلی واقع ہو۔

۱۵- خلاصہ یہ ہے، کہ جو شخص اُن دلائل پر غور کرے گا، جنکی نسبت خیال کیا جاتا ہی، کہ وہ اِس امر کو پوری وضاحت کے ساتھ ثابت کر دیتے ہین، کہ رنگ اور مزہ کا وجود محض ذہنی ہے، تو اُس پر منکشف ہو جائیگا، کہ بعینہ یہی دلائل مساوی قوت کے ساتھ اِسی دعویٰ کو امتداد، شکل، اور حرکت کے لیے ثابت کرنے مین بھی استعمال ہو سکتے ہین۔ گو یہان اتنا اعتراف کرنا چاہیے کہ یہ طریق استدلال جس قدر اِس امر کو ثابت کرتا ہے، کہ ہم حس کے ذریعہ سے یہ نہین پتہ لگا سکتے، کہ کسی شی کا اصلی امتداد یا رنگ کیا ہے، اُس قدر یہ نہین ثابت کرتا، کہ امتداد یا رنگ کا وجود کسی خارج از ذہن شی مین نہین ہے۔ مگر سابق الذکر دلائل اسکو بیّن طور پر ناممکن ثابت کر چکے ہین، کہ رنگ، امتداد، یا کوئی اور محسوس صفت ذہن سے باہر کسی بے ذہن محل مین موجود ہو، یا صاف صاف یون کہنا چاہیے، کہ سرے سے کوئی ایسی چیز ہے، جس کو موجود خارجی کہا جا سکے۔

۱۶- لیکن با این ہمہ ہم کو مسلم اور مقبول عام خیال کی ذرا اور جانچ کرنی چاہیے۔ کہا یہ جاتا ہے کہ امتداد، **مادہ** کا ایک عرض ہے، اور **مادہ** وہ محل ہے، جس کے ساتھ یہ عرض قائم ہی۔ اب مین چاہتا ہون، کہ تم تشریح کر کے بتلاؤ، کہ امتداد کے قائم بالمادہ ہونے کے معنی کیا ہین۔ تم کہوگے، کہ چونکہ ہم مادہ کا کوئی تصور نہین رکھتے، اس لیے اس تشریح سے عاجز ہین۔ میرا جواب یہ ہے، کہ اگرچہ تم حقیقی مادہ کا تصور نہین رکھتے، لیکن اگر تم اس لفظ کے

کچھ بھی معنی سمجھتے ہو، توکم از کم تمھارے ذہن مین اس کا ایک اضافی تصور ضرور ہونا چاہیے۔ اور گو تم کو یہ نہ معلوم ہو، کہ مادہ کی حقیقت کیا ہے، تاہم یہ ماننا پڑے گا، کہ اتنا ضرور معلوم ہونا چاہیے، کہ اس کا اعراض کے ساتھ تعلق کیا ہے اور اُنکے قیام بالمادہ کے کیا معنی ہین۔ یہ ظاہر ہے، کہ یہان 'قیام' کا معمولی یا لفظی مفہوم نہین لیا جاسکتا جسکی روسے مثلاً ہم یہ کہتے ہین، کہ عمارت ستون پر قائم ہے۔ لہذا سوال یہ ہے، کہ اب اس کا مفہوم کیا لینا چاہیے؟

۱۷۔ بڑے سے بڑے دقیق النظر فلاسفہ نے جوہر مادی کے جو کچھ معنی بیان کیے ہین، اگر ہم اُنکی تحقیق کرین توسب کے سب اِس امر کے معترف نکلین گے کہ وہ اِن اصوات سے، بجز ایک وجود کلی کے جس مین محل اعراض ہونے کا مفہوم شامل ہے اور کچھ نہین سمجھتے وجود کا تصور کلی مجکو تمام تصورات مجردہ سے زیادہ مجرد اور ناقابل فہم معلوم ہوتا ہے۔ اور اس کے محل اعراض ہونے کے، جیسا کہ مین ابھی کہہ آیا ہون، معمولی لفظی معنی تو لیے نہین جاسکتے، لہذا لامحالہ کوئی اور مفہوم ہونا چاہیے، لیکن وہ کیا ہے، اسکی یہ لوگ تشریح نہین کرتے، اسی لیے جب مین اُن دو اجزا پر غور کرتا ہون، جن سے الفاظ، جوہر مادی کا مفہوم بنتا ہے، تو مجکو اطمینان ہوجاتا ہے، کہ ان لفظون کے کوئی واضح معنی نہین ہین، لہذا اس جوہر مادی، یا شکل، حرکت، وغیرہ صفات محسوسہ، کے محل پر بحث کی اب ہم زحمت کیون برداشت کرین؟ اور کیا اس تمام بحث کی بنا اس فرض پر نہین ہے، کہ اِن صفات کا وجود ذہن سے باہر ہے؟ اور کیا یہ فرض ایک صریح تناقض اور سرتاپا ناقابل تصور نہین ہے؟

۱۸۔ لیکن اگر یہ ممکن بھی ہوتا، کہ اجسام کے تصورات ذہنی کے مقابل مین واقعتاً ٹھوس، متشکل، اور متحرک جواہر جسمی ذہن سے باہر موجود ہوتے تو بھی ہمارے لیے اِس حقیقت کا علم کیونکر ممکن تھا؟ کیونکہ یا تو ہم اس کو حواس سے جانتے یا قیاس سے۔ حواس کا یہ حال ہے،

کہ اُن کے ذریعہ سے ہمکو صرف اپنے احساسات، تصورات، یا اُن چیزون کا علم ہوتا ہے جنکا براہ راست حواس سے ادراک ہوتا ہے، انھین چیزون کو تم جو کچھ چاہو کہہ لو۔ مگر حواس سے اس بات کا ہرگز سُراغ نہین چلتا، کہ جن چیزون کا ہمکو ادراک یا احساس ہوتا ہے، اُنکے مانند غیر محسوس چیزین ذہن سے باہر بھی موجود ہین - یہ وہ حقیقت ہی جس کا خود مادیین کو اعتراف ہے - لہذا اگر خارجی اشیا کا ہمکو سرے سے کچھ علم ہو سکتا ہے، تو اُسکی صرف یہی ایک صورت باقی رہ جاتی ہے، کہ قیاساً انھین براہ راست ادراکات ذہنی سے اُن تک پہنچین۔

لیکن گفتگو یہ ہے، کہ کون سی دلیل ہمکو اس پر آمادہ کر سکتی ہے کہ محض ان ادراکات ذہنی کی بنا پر ہم خارج از ذہن اجسام کے وجود کا یقین کرین، جبکہ خود حامیان مادہ اِس کے مدعی نہین، کہ ان موجودات خارجی اور ہمارے تصورات ذہنی کے مابین کوئی لزومی رابطہ ہے؟ اب مین یہ کہتا ہون، کہ اتنا تو سب کو مسلم ہے، کہ ہمارے تمام تصورات ذہنی یونہی بے اس کے کہ اُن کے مشابہ خارج مین چیزین موجود ہون، پیدا ہو سکتے ہین، اور خواب جنون، سرسام وغیرہ نے اس حقیقت کو بالکل ناقابل بحث بنا دیا ہے، لہذا یہ بالکل صاف ہے، کہ تصورات ذہنی کی تخلیق کے لیے، اجسام خارجی کا ماننا ضروری نہین ہے - کیونکہ یہ مسلم ہے، کہ وہ کبھی کبھی تو بے اجسام خارجی کی معیت کے (خواب وغیرہ کی صورت مین) پیدا ہوتے ہی ہین اور ہمیشہ بھی اسی طرح پیدا ہونا ممکن ہے -

۱۹- گو ہمارے تمام احساسات بے موجودات خارجی کے ممکن ہین، تاہم شاید یہ خیال کیا جاے گا، کہ انھین کے مانند اجسام خارجی کا فرض کر لینا بہ مقابلہ کسی دوسری صورت کے ان احساسات کے طریق آفرینش کی تشریح و تصور کو زیادہ آسان بنا دیتا ہے، اور اس لیے کم از کم اغلب یہ ہے، کہ خارج مین اجسام جیسی کسی شی کا وجود ہے، جو

ہمارے ذہن مین تصورات کو پیدا کرتی ہے۔ لیکن یہ بھی صحیح نہین کیونکہ اگر ہم مادیین کے ہاتھ مین اجسام خارجی کا آلہ دے بھی دین، تو وہ بھی یہ نہین بتلا سکتے، کہ ذہن کے اندر تصورات کیونکر پیدا ہوتے ہین، جسکا ان کو خود اعتراف ہے۔ کیونکہ وہ یہ سمجھنے سے بالکل عاجز ہین، کہ جسم، نفس پر کس طرح عمل کر سکتا ہے، یا اس کے لیے یہ کیونکر ممکن ہے، کہ نفس مین کسی تصور کو ثبت یا مرتسم کر سکے۔ لہذا یہ بالکل ظاہر ہے کہ نفس مین تصورات یا احساسات کا پیدا ہونا، اسکی مطلق دلیل نہین، کہ مادہ یا جوہر جسمی کے وجود کو فرض کیا جاے، کیونکہ یہ مسلم ہے، کہ اس فرض کے قبول کرنے اور نہ کرنے دونون صورتون مین آفرینش تصورات کا عقدہ یکسان طور پر لاینحل رہتا ہے۔ اس لیے اگر اجسام کا ذہن سے باہر وجود ممکن بھی ہوتا، جب بھی یہ ماننا کہ فی الواقع وہ خارج مین موجود ہین قطعاً ایک بے دلیل بات ہوتی۔ کیونکہ اس صورت مین بلا کسی حجت کے یہ قبول کرنا پڑتا، کہ خدا نے بے شمار ایسی چیزین پیدا کر دی ہین، جو سراسر غیر ضروری ہین اور جن سے کوئی کام نہین نکلتا۔

۲۰۔ حاصل یہ ہے، کہ اگر خارج مین اجسام کا وجود ہو بھی، تو بھی یہ ناممکن ہے، کہ ہم اُن کو کبھی جان سکین۔ اور اگر فی نفسہ نہون، تو بھی ہم انھین دلائل کی بنا پر ہونے کا دعوے کر سکتے ہین، جنکی بنا پر اسوقت کر رہے ہین۔ تھوڑی دیر کے لیے فرض کرو کہ ایک ایسا ذہن ہے، جو بلا اجسام خارجی کی مدد کے اسی قسم کا سلسلۂ احساسات، یا تصورات رکھتا ہے، جیسا تم۔ اور یہ تصورات اُسی ترتیب و وضاحت کے ساتھ اُس ذہن مین مرتسم ہوتے ہین، جس طرح تمھارے ذہن مین نفس اس فرض سے تو کوئی شخص انکار نہین کر سکتا، اب مین پوچھتا ہون، کہ کیا ایسے فرض کردہ ذہن والا آدمی جواہر جسمی کے وجود کے یقین کیلیے تمام وہ دلائل نہین رکھتا ہے جو تم اسی امر کے یقین کے لیے امکانا رکھ سکتے ہو، کیونکہ وہ بھی کہسکتا ہے

کہ اس کے تصورات بیرونی اجسام کا عکس ہین اور انھین کے عمل و تاثیر سے پیدا ہوتے ہین؟ اس مین مطلق بحث و کلام کی گنجایش نہین، کہ معقول پسند آدمی کے لیے تنہا یہی ایک خیال اس بات کے لیے کافی ہے، کہ اجسام کے وجود خارجی کے مضبوط ترین دلائل کو بھی اسکی نظر مین مشتبہ اور متزلزل کردے۔

۲۱- یہان تک جو کچھ کہا جاچکا ہے، اگر اس کے بعد وجود مادہ کے خلاف کسی مزید ثبوت کے اضافہ کی ضرورت ہوتی، تو مین تمثیلاً ایسی بہت سی غلطیان، اور دشواریان (کفر و زندقہ کے ذکر سے قطع نظر کرکے) بیان کرسکتا تھا، جو اس اعتقاد سے پیدا ہوئی ہین۔ یہ فلسفہ مین بے شمار منازعات اور جھگڑون کا منشا رہا ہے، اور مذہب مین بھی کچھ کم اہم رخنہ اندازیان نہین کی ہین۔ لیکن یہ موقع اُنکی تفصیلات کا نہین ہے، اولاً تو اِس لیے کہ جو چیز خود شہادت ذہنی یا بداہت سے ثابت ہوچکی ہو، اُسکی توثیق کے لیے قیاسی دلائل کا فراہم کرنا غیر ضروری ہے، دوسرے اس لیے کہ آگے چلکر اس پر گفتگو کا کسی قدر اور موقع ملے گا۔

۲۲- مجکو ڈر ہے، کہ لوگ خیال کرین گے، کہ مین نے اس موضوع کی توضیح و بیان مین غیر ضروری اور بے جا تطویل سے کام لیا ہے، کیونکہ جو شی ذرا بھی سمجھ رکھنے والے آدمی کے ذہن مین پوری وضاحت کے ساتھ دو ایک سطر مین آسکتی ہے، اُسکی اِسقدر شرح و بسط کی کیا ضرورت؟ لیکن اس دردسری کی غرض محض تمھارے خیالات کی پڑتال تھی، کہ آیا تم آواز، شکل، حرکت، یا رنگ کے ذہن سے باہر یا بے کسی کے ادراک کئے ہوئے موجود ہونے کا تصور بھی کرسکتے ہو؟ اس معمولی جانچ سے غالباً اتنا نظر آگیا ہوگا، کہ جس چیز کے لیے تم اس قدر جھگڑتے ہو، وہ ایک کھُلا ہوا تناقض ہے۔ اس ساری بحث کے بعد بس مین اس نتیجہ پر قناعت کرتا ہون، کہ اگر تم کسی ممتد، متحرک جسم، یا کسی تصور، یا مماثل تصور شی کے

وجود کا، اس کے ادراک کرنے والے ذہن سے باہر، صرف تخیل بھی کر سکتے ہو، تو مین فوراً باز دعوی داخل کر دون گا۔ اور اجازت دیدون گا، کہ تمام اجسام کے وجود خارجی کو، جس کے لیے اتنی جنگ برپا ہے، قبول کر لو، گو تم کوئی ثبوت نہ دے سکو، کہ انکے وجود کو کیون باور کرتے ہو اور نہ نفس وجود کے فرض کر لینے پر اُس کا کوئی استعمال بتا سکو یعنی اگر تمھارے خیال وراے کا محض امکان بھی صحیح ہے، تو بس وہی واقعیت کی بھی دلیل ہو۔

۲۳- تم کہو گے، کہ اس سے زیادہ میرے لیے کون چیز آسان ہے کہ مثلاً یہ تصور کرون، کہ باغ مین درخت اور کمرہ مین کتابین موجود ہین، گو ان کے احساس و ادراک کے لیے وہان قریب کوئی آدمی نہو۔ میرا جواب یہ ہے، کہ بے شک تم ایسا تصور کر سکتے ہو، اس مین کوئی دشواری نہین۔ لیکن مین بہ التجا دریافت کرتا ہون، کہ اسکی حقیقت اس سے زائد کیا ہے، کہ تم خود اپنے ذہن مین بعض تصورات قائم کرتے ہو، جنکو کتابین اور درخت کہتے ہو، اور ساتھ ہی تم اس تصور کو حذف کر دیتے ہو یا نہین قائم کرتے، کہ کوئی شخص انکا احساس کر رہا ہے؟ لیکن کیا تم خود اس اثنا مین ان کا ادراک اور خیال نہین کرتے رہے ہو؟ لہذا یہ کوئی مفید مطلب اعتراض نہین، اس سے صرف اتنا ظاہر ہوتا ہے، کہ تم اپنے ذہن مین تخیل اور تصورات سازی کی قوت رکھتے ہو، لیکن اس سے یہ نہین نکلتا، کہ تم اس امر کو ممکن تصور کر سکتے ہو، کہ جو کچھ تم خیال کرتے ہو، وہ ذہن سے باہر موجود ہو سکتا ہے۔ اس مطلوب کے حصول کے لیے یہ ناگزیر ہے، کہ تم یہ تصور کرو کہ وہ بے تصور یا خیال کیے موجود ہین، جو ایک بین تناقض ہے، جب ہم اجسام کے وجود خارجی کے تصور پر اپنی انتہائی طاقت صرف کر رہے ہوتے ہین، تو اس تمام وقت مین ہم صرف اپنے ہی تصورات کو سوچتے ہوتے ہین۔ لیکن چونکہ ذہن کی توجہ خود اپنی جانب نہین رہتی،۔

اس لیے وہ اس دھوکہ مین پڑجاتا ہے، کہ اسکو موجود فی الخارج چیزون کا تصور ہو رہا ہے، گو دراصل اس تمام وقت مین وہ تصورات خود اسی کے ذہن مین موجود ہوتے ہین۔ اس دعوی کی سچائی اور حقیقت ذرا سے تامل سے ہر شخص پر آئینہ ہوسکتی ہے، اور معلوم ہوسکتا ہے کہ جوہر جسمی کے وجود کے خلاف مزید دلائل کی بھرمار غیر ضروری ہے۔

۲۴۔ اگر ہم خود اپنے خیالات کی ذرا تفتیش کرین، تو یہ نہایت واضح طور پر معلوم ہوسکتا ہے، کہ آیا محسوسات کے موجود فی الخارج یا قائم بالذات ہونے کے معنی کا سمجھنا ہمارے لیے ممکن ہے یا نہین۔ مجکو تو صاف یہ نظر آتا ہے، کہ ان لفظون کا مفہوم یا تو ایک صریحی تناقض ہے، یا سرے سے بے معنی ہین۔ باقی دوسرون کو اس کا یقین دلانے کے لیے میرے نزدیک اس سے زیادہ یسیر الفہم اور معقول کوئی طریقہ نہین ہے، کہ اُنسے التجا کیجاے کہ خود اپنے خیالات وافکار پر سکون سے توجہ کرین۔ اور اگر اس توجہ سے اُن تعبیرات یا الفاظ کا بے معنی پن اور تناقض عیان ہوجاتا ہے، تو پھر اُنکی تسکین کے لیے یقیناً کسی اور چیز کی حاجت نہین۔ اسی بنا پر مین اسپر مُصر ہون کہ بے ذہن اشیا کا مستقل یا قائم بالذات وجود، یا تو ایسے الفاظ ہین جن کے کوئی معنی نہین، یا پھر تناقض پر مبنی ہین بس یہی وہ نکتہ ہے جسکو مین بار بار دُھراتا ہون اور جس پر اتنا زور دیتا ہون، اور جس کے سمجھنے کی نہایت سنجیدگی اور قوت کے ساتھ قارئین کے توجہ آمیز خیالات سے سفارش کرتا ہون۔

۲۵۔ ہمارے تصورات، احساسات، خیالات یا وہ چیزین جنکا ہم ادراک کرتے ہین، خواہ باہمی فرق و امتیاز کے لیے اُن کے نام کچھ بھی ہون، لیکن ہین وہ سب بداہتہً غیر فاعل، یعنی اُنکے اندر کسی قسم کی قوت یا فاعلیت نہین ہے۔

لہذا ایک تصور یا خیال کسی دوسرے مین کوئی تبدیلی نہین پیدا کر سکتا۔ اس حقیقت کے باور آنے کے لیے اس سے زیادہ کسی اور شَئے کی ضرورت نہین ہے، کہ خود اپنے تصورات کا بے پردہ ملاحظہ کیا جائے۔ کیونکہ جب یہ اور اِن کا ہر جز صرف ذہن ہی مین موجود ہے، تو از خود یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ اُنکی ہستی بس اتنی ہی ہو کہ ان کا ادراک کیا جاتا ہے، لیکن جو شخص اپنے تصورات پر، خواہ وہ حسی ہون یا فکری، توجہ کرے گا، اُس کو معلوم ہو جائے گا، کہ کہ اُنکے اندر کوئی قوت یا فاعلیت نہین ہے۔ معمولی توجہ سے ہم پر یہ منکشف ہو سکتا ہے کہ تصور کی ذات ہی مین اسقدر انفعالیت اور بے حرکتی داخل ہو، کہ اس سے کسی فعل کا صادر ہونا، یا زیادہ صحت کے ساتھ یون کہو، کہ اس کے لیے کسی شَی کی علت بننا ناممکن ہے۔ علیٰ ہذا یہ کسی فاعل ہستی کا عکس یا مماثل بھی نہین ہو سکتا ہے، جیسا کہ آٹھوین بند مین واضح ہو چکا ہے۔ جس سے صاف طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ امتداد، شکل اور حرکت ہمارے احساسات کی علت نہین ہو سکتے۔ لہذا یہ کہنا، کہ یہ چیزین اُن قوتون کے آفریدہ نتائج ہین، جو ذرات مادی کی خاص ترتیب، حرکت، عدد اور حجم سے پیدا ہوتی ہین قطعاً غلط ہو،

۲۶- ہمارے اندر تصورات کی آمد و رفت ہر وقت برابر جاری رہتی ہے، بعض از سر نو پیدا ہوتے ہین، بعض بدل کر دوسری صورت اختیار کر لیتے ہین، یا سرے سے معدوم ہو جاتے ہین، لہذا ان تصورات کی کوئی نہ کوئی علت ہونی چاہیے، جس پر یہ موقوف ہون اور جو انکی تخلیق و تغییر کا باعث ہو۔ اوپر کے بند سے یہ واضح ہو چکا ہو، کہ کسی صفت، تصور یا مجموعۂ تصورات مین تو علت بننے کی صلاحیت ہے نہین، لہذا اس کام کے لیے کوئی نہ کوئی جوہر ہونا چاہیے، لیکن ساتھ ہی یہ بھی ثابت کیا جا چکا ہے، کہ کسی جسمی یا مادی جوہر کا وجود نہین ہے، اس لیے اب صرف یہی صورت رہجاتی ہے کہ ایک غیر مادی جوہر

فاعل، یا روح، اِن تصورات کی علت ہی۔

۲۷۔ روح ایک بسیط، ناقابل تقسیم، اور فعال ہستی ہے۔ جب یہ تصورات کا احساس یا ادراک کرتی ہے، تو اس کو فہم کہا جاتا ہے، اور جب ان کو خلق کرتی ہے یا کسی اور طرح سے ان پر تصرف کرتی ہے، تو اِس کو ارادہ سے موسوم کیا جاتا ہے۔ لہذا خود روح کا کوئی تصور نہین قائم کیا جا سکتا، کیونکہ تصورات، خواہ وہ کیسے ہی کیون نہون، سب کی سب منفعل اور عدیم الحرکت ہین (دیکھو بندہ ۲۵) اس لیے وہ کسی فعال ہستی کو تمثال یا شبیہ کی حیثیت سے ہمارے سامنے نہین پیش کر سکتے۔ ایک ذراسی توجہ سے ہر شخص پر یہ ظاہر ہو سکتا ہے کہ کوئی ایسا تصور حاصل کرنا قطعاً ناممکن ہی، جو اُس مبدء فعال سے مشابہ ہو، جو تصورات کی حرکت و تغیر کا موجب ہے۔ روح یا اس ہستیِ فعّال کی ماہیت ہی ایسی واقع ہوئی ہے کہ اِس کے پیدا کردہ آثار و نتائج کے علاوہ، کسی اور طرح سے بذات خود اِس کا ادراک نہین ہو سکتا۔ اگر کسی شخص کو اِس بیان کی صداقت مین کلام ہے، تو اس کو سوچنا اور کوشش کرنا چاہیے، کہ کیا وہ کسی قوت یا فعال ہستی کا تصور باندھ سکتا ہے، اور کیا وہ ارادہ اور فہم نامی دو بڑی اور اصولی قوتون کے ایک دوسرے سے ممتاز اور الگ تصورات رکھتا ہے، اور پھر اسی طرح ان دونون تصورات کو مطلق جوہر یا مطلق وجود کے ایک تیسرے تصور سے علیحدہ کر سکتا ہے، جس مین یہ اعتباری خیال بھی شامل ہے کہ مذکورہٗ بالا دونون قوتین اِسکے ساتھ قائم ہین، یا یہ ان کا محل ہے، جسکو معمولاً روح یا نفس کہا جاتا ہی۔ بیشک بعض لوگ اِس کے مدعی ہین، کہ وہ اِن تمام چیزون کے الگ الگ تصورات رکھتے ہین۔ لیکن، جہان تک مین سمجھ سکتا ہون ارادہ، روح یا نفس کے الفاظ کی وضع مختلف و متمائز تصورات کے لیے ہونا درکنار سرے سے کسی تصور ہی کے لیے نہین ہے، بلکہ ایک ایسی

شے کے لیے ہے، جو تصورات سے بالکل مختلف ہی، اور جو **فعّال** ہونے کی بنا پر کسی تصور کی نمایندہ یا مماثل نہین ہوسکتی۔ (البتہ اتنا اعتراف کرنا چاہیے، کہ رُوح نفس اور افعال نفس، مثلاً خواہش، محبت، نفرت، وغیرہ کا اس حیثیت سے ہم ایک قسم کا درک رکھتے ہین، کہ ان لفظون کے معنی جانتے یا سمجھتے ہین[۱])

۲۸۔ البتہ مین یہ پاتا ہون، کہ اپنے ذہن مین تصورات کو جب چاہون پیدا کرسکتا ہون، اور یہ کہ تصورات کے ایک سین کو دوسرے سین سے جتنی بار ضرورت ہو بدل سکتا ہون لیکن اسکی حقیقت اس سے زیادہ نہین، کہ مین نے ارادہ کیا اور یہ یا وہ تصور ذہن مین آموجود ہوا۔ تصورات کے بنانے اور بگاڑنے کی اس طاقت کی بنا پر نفس کو نہایت بجا اور موزون طور پر فاعل کا لقب دیا جاتا ہے۔ یہان تک تو یقینی ہے اور ذاتی تجربہ پر مبنی ہی، لیکن جب ہم بے ذہن عوامل کا نام لیتے ہین یا ارادہ سے الگ کرکے تصورات کی آفرینش کا ذکر کرتے ہین، تو وہ محض لفظون کا ایک دلچسپ کھیل ہوتا ہے۔

۲۹۔ مجھکو اپنے ذاتی خیالات پر تصرف کا چاہے جتنا اختیار حاصل ہو، لیکن وہ تصورات جنکا علم براہ راست حس سے ہوتا ہے، میرے ارادہ کے قطعاً تابع نہین۔ جب مین دن کی روشنی مین اپنی آنکھین کھولتا ہون، تو پھر یہ میرے اختیار مین نہین رہتا، کہ دیکھون یا نہ دیکھون یا یہ کہ صرف فلان فلان چیزین میری نظر کے سامنے آوین۔ یہی حال سماعت وغیرہ دوسرے حواس کا ہے، کہ جو تصورات ان مین مرتسم ہوتے ہین، وہ میرے ارادہ کے آفریدہ نہین ہوتے، لہذا کوئی اور ارادہ یا روح ہی، جو انکو پیدا کرتی ہی۔

۳۰۔ تصورات حسی بہ نسبت تصورات تخیلی کے بہت زیادہ مضبوط، راسخ، اور واضح ہوتے ہین

[۱] یہ عبارت دوسرے ایڈیشن مین اضافہ کی گئی ہے۔

ساتھی ان مین ایک استحکام، ترتیب اور تناسب ہوتا ہے، وہ بے ربط یا بے سرو پا طور پر نہین پیدا ہوتے، جیساکہ اکثر ارادۂ انسانی کے پیدا کیے ہوئے تصورات مین واقع ہوتا ہے۔ بلکہ ایک منتظم سلسلہ مین گندھے ہوتے ہین۔ ان کا قابل آفرین نظم وارتباط پوری طرح ان کے **صانع** کی حکمت وفضل کی تصدیق کرتا ہے۔ جن بندھے ہوئے قوانین یا منضبط اصول کے ساتھ وہ **صانع** روح ہمارے اندر تصورات حسی کو پیدا کرتی ہے، انھین کا نام نوامیس فطرت ہے۔ ان نوامیس فطرت کا علم ہمکو تجربہ سے ہوتا ہے، جو بتلاتا ہے، کہ فلان فلان قسم کے تصورات معمولاً دوسرے فلان فلان تصورات کے ساتھ لازم وملزوم ہین،

۳۱ - یہ تجربہ ایک قسم کی پیش بینی بخشتا ہے، جس سے ہم اس قابل ہوجاتے ہین، کہ اپنے افعال کو منضبط کرکے زندگی کے لیے نفع بخش بنا لیتے ہین۔ اور جسکے بغیر ہم ایک دائمی خسران مین رہتے۔ ہم نہ جان سکتے کہ کیونکر کسی کام کو کرین، تاکہ وہ ہمارے لیے ہر چھوٹی سے چھوٹی حسی لذت تک کو مہیا کرسکے، اور حقیر سے حقیر حسی الم کو دور کرسکے۔ غذا قوت بخشتی ہی، نیند تازہ دم بناتی ہے، آگ گرمی پہنچاتی ہے، اور تخم ریزی کے وقت بونے سے، کٹنی کے وقت غلّہ حاصل ہوتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ، فلان فلان نتائج کے حصول کے لیے فلان فلان وسائل کارآمد ہین، یہ ساری باتین ہمکو اپنے تصورات کے اندر باہمی کسی لزوم کے انکشاف سے نہین بلکہ صرف فطرۃ کے مقررہ قوانین ونوامیس کے مشاہدہ سے معلوم ہوتی ہین، جس کے بغیر ہم سب عدم یقین، حیرت وتشویش کے عالم مین مبتلا رہتے، اور ایک معمر آدمی نوزائیدہ بچہ سے زیادہ نہ جانتا، کہ اپنے احوال زندگی کو کیونکر سرانجام کرے۔

۳۲ - لیکن یہ ساری منضبط اور استوار کارفرمائی، جو اس حکمران روحانی ہستی کے فضل وحکمت کی بیّن شہادت ہے، جس کا ارادہ قوانین فطرۃ کا موجد ہے، خود اسکی ذات تک

ہمارے ذہن کی رہنمائی سے اِس درجہ عاجز ہے، کہ وہ علل ثانیہ کے پیچھے بھٹکتا پھرتا ہی۔ کیونکہ جب ہم دیکھتے کہ فلان حسی تصورات کے ساتھ ہمیشہ دوسری فلان حسی تصورات آتے ہین، اور ہم جانتے ہین کہ یہ ہمارے ارادہ سے نہین ہوتا تو ہم فوراً قوت و فعل کو خود تصورات ہی کی جانب منسوب کر دیتے ہین، اور ایک کو علت دوسرے کو معلول بنا لیتے ہین، جس سے زیادہ کوئی شی جہل اور ناقابل فہم نہین ہو سکتی۔ مثلاً یہ دیکھکر کہ جب ہم ایک خاص گول شکل کی روشن چیز کا آنکھ سے احساس کرتے ہین تو اسی وقت چھونے سے اس تصور یا کیفیت کا احساس ہوتا ہے، جسکو گرمی کہا جاتا ہے۔ لہذا ہم یہ نتیجہ نکال لیتے ہین، کہ آفتاب گرمی کی علت ہے، اسی طرح یہ دیکھکر کہ اجسام کی حرکت و تصادم کے ساتھ ہمیشہ آواز پیدا ہوتی ہی، یہ سمجھنے لگتے ہین، کہ دوسرا پہلے کا معلول ہے۔

۳۳۔ وہ تصورات جنکو صانع عالم خود حواس پر مرتسم و منتقش کرتا ہے حقیقی چیزین کہلاتی ہین، باقی جو تصورات تخیل سے پیدا ہوتے ہین، وہ چونکہ نسبتاً منضبط، واضح، اور پائیدار کم ہوتے ہین اس لیے وہ اُن حقیقی چیزون کے تصورات یا تماثیل کے نام سے موسوم ہین، جنکی وہ نقل یا شبیہ ہوتے ہین۔ لیکن باوجود اس کے ہمارے احساسات بھی خواہ وہ کتنے ہی واضح اور جلی کیون نہ ہون، ہین تصورات ہی، یعنی ان کا وجود بھی ہمارے تخیلی تصورات کی طرح صرف ذہن مین ہے۔ تصورات حسی بہ نسبت تخیلات ذہنی کے زیادہ قوی باترتیب اور متناسب ہونے کی بنا پر زیادہ حقیقی خیال کیے جاتے ہین، لیکن یہ اس امر کی کوئی دلیل نہین ہو سکتی، کہ وہ ذہن سے باہر موجود ہین۔ یہ بھی سچ ہے، کہ وہ بہ حیثیت اس کے، کہ ایک دوسرے ارادہ اور قوی تر روحانی ہستی کے آفریدہ ہوتے ہین، اس لیے ہمارے ارادہ اور ذہن کے کم تابع ہوتے ہین، تاہم ہین وہ بھی تصورات ہی، اور یہ قطعی ہے کہ کوئی تصور خواہ وہ دھندلا ہو، یا اجاگر، اپنے

ادراک کرنے والے ذہن سے الگ نہین موجود ہوسکتا،

۲۴- اب قبل اس کے کہ ہم آگے بڑھین، یہ ضروری معلوم ہوتا ہے، کہ کچھ وقت اُن اعتراضات کے جواب پر صرف کیا جائے، جو ہمارے پیش کردہ اصول پر اغلباً کیے جا سکتے ہین۔ اس کام مین اگر تیز فہم لوگون کو میری طوالت بیان کی شکایت پیدا ہو، تو اُن سے معذرت کا خواستگار ہون، کیونکہ اس قسم کی چیزون کو تمام آدمی یکسان سرعت کے ساتھ نہین سمجھ سکتے۔ اور میری خواہش یہ ہے، کہ ہر شخص سمجھے۔

سب سے اوّل تو یہ اعتراض ہوگا، کہ مذکورۂ بالا اصول کی بنا پر کائنات کا حقیقی اور مادّی حصہ تو عالم سے یکسر نابود ہو جاتا ہے، اور اسکی جگہ تصورات کی محض ایک وہمی اسکیم رہ جاتی ہے۔ جو چیز موجود ہے، وہ بس ذہن ہی مین موجود ہے، اس کے یہی معنی ہین، کہ تمام چیزین صرف خیالی ہین۔ لہذا آفتاب ماہتاب اور ستارون کی کیا حقیقت باقی رہتی ہے؟ مکان، دریا، پہاڑ درخت، پتھر، بلکہ خود اپنے اجسام کی نسبت ہمکو کیا خیال کرنا چاہیے؟ کیا یہ سب فقط ہمارے خیالی اوہام و التباسات ہین؟ ان کا اور اس قسم کے تمام ممکن اعتراضات کا جواب یہ ہے، کہ مقدم الذکر اصول کی بنا پر ہم عالم فطرت کی ایک شے سے بھی نہین محروم ہوتے۔ جو کچھ ہم دیکھتے، سنتے یا کسی اور طرح سمجھتے اور ادراک کرتے ہین، وہ سب علی حالہ محفوظ اور اتنا ہی حقیقی رہتا ہے، جتنا کبھی تھا۔ کائنات فطری کا قطعی وجود ہے، اور حقائق و اوہام کے درمیان کامل فرق قائم رہتا ہے۔ یہ دعویٰ ۲۹-۳۰ اور ۳۳ بند سے بالکل روشن ہے، جہان ہم نے بتلایا ہے، کہ خود ساختہ تصورات یا خیالی چیزون کے مقابل مین حقیقی چیزون سے کیا مراد ہے، لیکن پھر بھی دونون کا وجود صرف ذہن ہی مین ہین، اور اس حیثیت سے دونون تصورات ہین۔

۳۵- مین اپنے استدلال سے کسی شی کے وجود کو باطل کرنا نہین چاہتا، خواہ اس شی کا

علم حواس سے ہو یا فکر و تخیل سے، جن چیزون کو مین آنکھون سے دیکھتا، اور ہاتھون سے چھوتا ہون، وہ موجود ہین، اور حقیقتہ موجود ہین، مجھکو اس مین ذرا بھی کلام نہین۔ ہم جس چیز کے وجود کا انکار کرتے ہین، وہ صرف وہ ہی، جسکو فلاسفہ مادہ یا جوہر جسمانی کہتے ہین۔ اس انکار سے بنی نوع انسان کو نہ کوئی ضرر پہنچا ہی، اور نہ آیندہ کبھی اُسکو اس کمی کا احساس ہوگا۔ البتہ ملاحدہ کو اپنے زندقہ کی حمایت کے لیے ایک بے معنی نام کے سہارے کی حاجت ہے اور ساتھی فلاسفہ کو غالباً یہ محسوس ہوگا، کہ ان کے ہاتھ سے عبث کاری اور بہم آویزی ایک آلہ نکل گیا۔

۳۶- اگر کوئی شخص یہ خیال کرتا ہے کہ ہمارا دعوی، چیزون کے وجود یا واقعیت سے دنیا کو محروم کر دیتا ہے، تو وہ دراصل ابتک جو کچھ ممکن ترین وضاحت کے ساتھ مذکور ہوا، اُسکے سمجھنے سے بہت دور ہے۔ جو کچھ کہا گیا ہے اس کا ماحصل پھر سن لو۔ جواہر روحانیہ نفوس، یا انسانی اذہان کا وجود ہے، جو اپنے اندر تصورات کو جب چاہتے ہین پیدا کرتے ہین لیکن یہ تصورات حسی تصورات کے دیکھتے ہوئے دھندلے کمزور اور ناپائدار ہوتے ہین۔ البتہ حسی تصورات چونکہ بندھے ہوئے قوانین یا نوامیس فطرت کے مطابق ہوتے ہین، اس لیے پتہ چلتا ہے، کہ وہ کسی ایسے نفس کے معلولات ہین، جو انسانی نفوس سے زیادہ قدرت والا اور حکیم ہے۔ اس لیے انکو بہ نسبت مقدم الذکر تصورات کے زیادہ حقیقی خیال کیا جاتا ہے، جسکے معنی یہ ہوتے ہین، کہ یہ زیادہ موثر، مرتب، اور واضح ہین، اور ساتھی خود اُس ذہن کی اختراع نہین ہین، جو ان کا ادراک کرتا ہے۔ بس اسی معنی مین وہ آفتاب جو مجکو دن مین دکھائی دیتا ہے، واقعی آفتاب ہے۔ اور جس کا رات کے وقت تخیل ہوتا ہے، وہ دن والے کا تصور ہے حقیقت اور واقعیت کا یہان جو مفہوم بیان کیا گیا، اس سے یہ بالکل صاف ہو جاتا ہے، کہ نباتات، ستارے معدنیات، اور نظام کائنات کے باقی تمام اجزا ہمارے اصول سے بھی اسی طرح ایک

حقیقی ہستی ہین، جس طرح کسی اور اصول کی رو سے۔ باقی اگر لوگ لفظ حقیقت سے، کوئی ایسی چیز مراد لیتے ہین، جو میرے معنی سے مختلف ہے، تو ان سے درخواست ہے کہ خود اپنے خیالات کی جانچ کرین، اور سمجھین، کہ اصلیت کیا ہے۔

۳۷- اب اس پر البتہ زور دیا جائے گا کہ اچھا کم از کم اتنا تو صحیح ہے، کہ ہمارے اِس اصول کی بنا پر کہ تمام جواہر جسمانیہ نابود ہوئے جاتے ہین۔ میری طرف سے اس کا جواب یہ ہے، کہ لفظ جوہر سے اگر عامی معنیٰ مراد ہین، یعنی صفات محسوسہ، مثلاً امتداد، صلابت، وزن، وغیرہ کا مجموعہ، تو اسکے انکار کا مین ہرگز مجرم نہین ہون۔ لیکن اگر اس کا فلسفیانہ مفہوم مراد ہے یعنی وہ شئی جس کے ساتھ خارج از ذہن اعراض یا صفات قائم ہین، تو بے شک مجکو اعتراف ہے کہ مین اسکو نابود کرنا چاہتا ہون، بشرطیکہ کسی شخص پر ایسی چیز کے نابود کرنے کا الزام لگایا جاسکتا ہے، جس کا خارج مین تو کیا تخیل تک مین کبھی کوئی وجود نہ تھا۔

۳۸- لیکن پھر بھی تم یہ کہوگے، کہ یہ کہنا نہایت عجیب وغریب معلوم ہوتا ہے، کہ ہم تصورات کھاتے، پیتے، اور پہنتے ہین۔ بیشک یہ تسلیم ہے۔ مگر اس کی وجہ صرف یہ ہے، کہ عام بول چال مین لفظ تصور صفات حسیہ کے اُن مرکبات کے لیے نہین استعمال ہوتا، جنکو چیزین کہا جاتا ہے۔ اور یہ یقینی ہے، کہ زبان کے مانوس استعمال کے خلاف کوئی بھی تعبیر یا لفظ ہو، وہ عجیب اور مضحکہ خیز معلوم ہوگا۔ لیکن اس کا اثر ہمارے دعوی کی صحت پر مطلق نہین پڑسکتا، جو دوسرے لفظون مین یون بیان کیا جاسکتا ہی، کہ ہم ان چیزون کو کھاتے پہنتے ہین، جو براہ راست آلات حس سے محسوس ہوتی ہین۔ سختی، نرمی، رنگ، ذائقہ، گرمی، شکل وغیرہ، جنکی باہمی ترکیب سے مختلف قسم کے کھانے اور لباس تیار ہوتے ہین، انکی نسبت یہ اچھی طرح ثابت کیا جاچکا ہی کہ وہ صرف اپنے ادراک کرنے والے ذہن مین موجود ہین۔ اور اُن کو تصورات کہنے کے

بس اسی قدر معنی ہین - یہ لفظ تصور بھی اگر چیز کی طرح عام طور پر استعمال ہوتا، تو کبھی عجیب اور مضحکہ خیز نہ معلوم ہوتا - مجکو اس تعبیر کی لفظی موزونیت سے بحث نہین ہی، بلکہ محض معنوی صحت سے - اس لیے اگر تم اسپر اتفاق کر لو، کہ ہم ان چیزون کو کھاتے، پہنتے ہین، جن کا براہ راست حواس سے علم ہوتا ہے اور جو بے ادراک کئے ہوئے، ذہن سے باہر نہین موجود ہو سکتین، تو مین فوراً یہ قبول کر لون گا، کہ ان کو تصورات کے بجاے چیزین کہنا رواج کے زیادہ مناسب یا مطابق ہے۔

۳۹ - اگر یہ پوچھا جائے، کہ مین تصور کا لفظ کیون استعمال کرتا ہون، اور عام رواج کے مطابق چیز کیون نہین کہتا - تو اس کے جواب مین دو وجہین پیش کیجا سکتی ہین - اول تو یہ، کہ تصور کے مقابل مین چیز کا لفظ جب بولا جاتا ہے تو اس سے علے العموم کوئی ایسی شی سمجھی جاتی ہی جو ذہن سے باہر موجود ہے، دوسرے یہ کہ چیز تصور کی بہ نسبت زیادہ وسیع مفہوم مین مستعمل ہے جس مین تصورات کی طرح خود روح یا ادراک کرنے والی شی بھی شامل ہے، لہذا چونکہ محسوسات کا وجود صرف ذہن مین ہے، اور وہ یکسر غیر مدرک اور غیر فاعل ہین، اسلیے مین نے ان کے ادا کرنے کے لیے لفظ تصور کا انتخاب کیا، جو ان تمام خصوصیات کو جامع ہے -

۴۰ - لیکن با وجود ان سب باتون کے پھر بھی ایک شخص یہ جواب دے سکتا ہی، کہ کچھ بھی ہو، مگر وہ اپنے حواس پر اعتماد کرنے کے لیے مجبور ہے اور چاہے جتنے روشن اور صائب دلائل پیش کیے جائین، وہ کبھی ان سے اتنا متاثر نہین ہو سکتا، کہ حواس کے یقین و قطعیت کو مغلوب کر سکے - اچھا یہی سہی - حواس کے مرتبۂ شہادت کو تم جتنا چاہو بلند رتبہ ثابت کرو، ہم خود یہی چاہتے ہین اور بالکل تمہارے ساتھ ہین - کیونکہ اس امر مین کہ جو کچھ مین دیکھتا، سنتا، اور محسوس کرتا ہون وہ موجود ہے، یعنی مجکو اُس کا احساس ہوتا ہے - اس سے زیادہ مجکو شک نہین، جتنا خود اپنے وجود مین - لیکن میری یہ سمجھ مین نہین آتا، کہ حس کی شہادت یا سند کسی ایسی شی کا کیونکر

ثبوت قرار پا سکتی ہے، جس کا حواس سے ادراک ہی نہین ہوتا۔ ہم کسی آدمی کو مشکک اور حواس سے بے اعتبار بنانا نہین چاہتے۔ بلکہ ہمارے اصول سے تو اسلئے علم حواس کو ہر ممکن التصور قوت و اعتبار حاصل ہوتا ہے، اور کوئی اصول ہمارے اصول سے زیادہ تشکیک کا حریف نہین، جیساکہ آگے چلکر وضاحت کے ساتھ معلوم ہوگا۔

۴۱۔ دوسرا اعتراض یہ کیا جاسکتا ہے، کہ مثلاً حقیقی آگ اور آگ کے تصور مین، کسی شخص کے واقعی جل جانے اور خواب یا تخیل مین جل جانے مین، نہایت بڑا فرق ہے اگر تم کو اُس واقعی آگ کی نسبت جس کو دیکھتے ہو صرف خیالی آگ ہونے کا گمان ہے، تو اپنا ہاتھ ڈالو، حقیقت کھل جاے گی۔ یہ اور اسی طرح کی دوسری باتین ہمارے دعاوی کے خلاف پیش کیجاسکتی ہین۔ جنمین سے ہر ایک کا جواب جو کچھ اوپر کہا گیا ہے، اس مین صاف موجود ہے، یہان صرف اتنا اضافہ کافی ہے، کہ اگر حقیقی آگ، آگ کے تصور سے بالکل الگ شی ہے، تو وہ حقیقی درد جو اُس سے جلنے سے پیدا ہوتا ہے، خود اسی درد کے تصور سے بالکل الگ ہونا چاہیے، حالانکہ اس کا کوئی شخص دعویٰ نہ کرے گا، کہ حقیقی درد اپنے تصور سے ماورا کسی بے حس شی مین یا ذہن سے باہر موجود ہے، یا امکاناً موجود ہوسکتا ہے۔

۴۲۔ تیسرا اعتراض یہ ہوسکتا ہے کہ ہم بداہتہً چیزونکو خارج مین یا اپنے سے دور ایک فاصلہ پر دیکھتے ہین اسلیے لازماً ماننا پڑتا ہے کہ وہ ذہن مین نہین ہین۔ کیونکہ یہ بالکل بے معنی ہے کہ جو چیزین کئی میل کے فاصلہ پر نظر آرہی ہین وہ اتنی ہی قریب ہون جتنے خود ہمارے ذہنی خیالات اسکے جواب مین یہ امر ملحوظ رکھنا چاہیے کہ خواب مین بھی اکثر چیزونکو بہت دور دیکھتے ہین تاہم یہ اعتراف کیا جاتا ہے کہ وہ صرف ذہن ہی مین موجود ہین۔

۴۳۔ لیکن اس بحث کی پوری توضیح کے لیے اس پر غور کرنا ضروری ہے، کہ ہم نظر سے خود فاصلہ یا فاصلہ والی چیزون کا کیونکر ادراک کرتے ہین۔ کیونکہ اگر خود خارجی مسافت، اور

اس کے اندر کی بعض چیزین دراصل نزدیک اور بعض دور دکھائی دیتی ہین، تو یہ ہمارے اس دعوی کے مخالف نظر آتا ہے، کہ چیزون کا ذہن سے باہر وجود ہی نہین - اسی شواری کے رفع کرنے کا خیال تھا جس نے جدید نظریۂ رویت[1] لکھوایا، جسکی اشاعت کو زیادہ مدت نہین گذری ہے، اس مین یہ ثابت کیا گیا ہے، کہ فاصلہ یا بیرونیت کا نہ تو براہ راست نظر سے احساس ہوتا ہے، نہ خطوط وزوایا سے اس کا علم وادراک ہوتا ہے، نہ کسی اور ایسی چیز سے، جسکو اسکے ساتھ کوئی لزومی علاقہ ہو - بلکہ بعض خاص مرئی تصورات یا احساسات نظر سے، اسکی جانب بہ واسطہ انتقال ذہن ہوجاتا ہے، جو خود بالذات فاصلہ یا فاصلہ والی چیزون سے نہ تو کوئی مشابہت رکھتے ہین، اور نہ کسی اور قسم کی مناسبت - بلکہ اِس انتقال ذہن کی بنیا محض ایک ایسے رابطہ پر ہوتی ہے، جس کا علم تجربہ سے ہوتا ہے، اور ان احساساتِ نظر سے فاصلہ کی جانب اسی طرح ذہن دوڑ جاتا ہے، جس طرح کسی زبان کے الفاظ سے اُن تصورات کی جانب، جنپر یہ الفاظ دال ہین - یہان تک کہ اگر ایک مادر زاد اندھے مین بینائی پیدا ہوجائے، تو وہ اول نظر مین جن چیزدن کو دیکھے گا، ان کے نسبت یہ نہ خیال کریگا، کہ ذہن سے باہر، یا اس سے کچھ فاصلہ پر ہین - (مقدم الذکر کتاب کا ۴۱ بند دیکھو)

۴۴ - بصر، اور لمس کے تصورات، دو بالکل ممتاز اور مغائر اصناف ہین - اوّل الذکر موخر الذکر کے علائم اور دلالات ہین - یہ امر کہ نظر کے مخصوص محسوسات، نہ تو ذہن سے باہر موجود ہین، اور نہ باہری چیزون کی تمثال ہین، خود جدید نظریہ رویت مین بھی ثابت کیا جاچکا

[1] یہ اسکی ایک اور مشہور کتاب کا نام ہی جو مبادی سے قریباً ایک سال پہلے ۱۷۰۹ء مین شائع ہوئی - اس مین حواس خمسہ خصوصاً حاسہ لمس و بصر کے محسوسات اور طریق حس سے بحث ہی، اور ثابت کیا ہی، کہ چیزون کے امتداد، فاصلہ اور بیرونیت کا ادراک براہ راست بصر سے نہین ہوتا - بلکہ تجربہ لمسی کی وساطت سے،

ہے گو اسی کتاب مین محسوسات لمس کے متعلق بالکل اس کے خلاف مان لیا گیا ہی (یعنی محسوسات لمس خارج مین موجود ہین) لیکن اسکی یہ وجہ نہین کہ اس عامیانہ غلطی کا ماننا اُس نظریہ کے ثبوت کے لیے ضروری تھا، جس پر وہ کتاب ہی، بلکہ وہان اُس کو صرف اس وجہ سے نہین چھیڑا گیا، کہ ایک ایسی بحث کے ذیل مین جو خالص حس بصر سے متعلق ہو، اسکی تحقیق و تردید موضوع سے باہر تھی۔ بس صحت بیانی کی پوری پابندی کے ساتھ یہ کہنا چاہیے، کہ تصورات بصر سے، جب ہم فاصلہ اور فاصلہ والی چیزون کو سمجھتے ہین، تو اُنکی دلالت براہ راست خود اُن چیزون پر نہین ہوتی، جو واقعاً کسی فاصلہ پر موجود ہین، بلکہ وہ صرف اس بات سے آگاہ کر دیتے ہین کہ کتنا زمانہ گذرنے پر کون کون سے تصورات لمس ہمارے ذہن مین پیدا ہونگے، اور لازماً اُن کا فلان فلان اثر ہوگا۔ اس کتاب کے مذکورۂ بالا حصون مین اور رسالہ، متعلق نظریہ جدید کے ۱۴۷ وغیرہ بندون مین جو کچھ کہا گیا ہے، اُس سے، میرے خیال مین، یہ بالکل روشن ہو جاتا ہے، کہ تصورات مرئی ایک قسم کی زبان ہین، جس کے ذریعہ سے وہ فرمان روا روح جس کے ہم تابع ہین، ہمکو اطلاع بخشتی ہے کہ جب ہم اپنے اجزائے جسم مین فلان قسم کی حرکت پیدا کرینگے تو فلان تصورات لمس وہ ہمارے اندر منتقش کر دے گی، لیکن اس مسئلہ سے پوری واقفیت کے لیے خود اصل کتاب کی طرف رجوع کرنا چاہیے

۴۵ - چوتھا اعتراض یہ کیا جا سکتا ہے، کہ ہمارے اصول سے یہ لازم آتا ہے، کہ ہر لحہ چیزین از سر نو پیدا اور فنا ہوتی رہتی ہین۔ اشیاء محسوس کا صرف اتنی دیر وجود رہتا ہے جتنی دیر تک ان کا احساس کیا جاتا ہے۔ لہذا جب سامنے کوئی احساس کرنے والا نہین ہے، تو نہ باغ مین درخت ہین، نہ دیوان خانہ مین کرسیان، آنکھ بند کرتے ہی کمرہ کا تمام فرنیچر نیست ہو جاتا ہے، اور جیسے ہی آنکھ کھلی پھر سب آموجود ہوتا ہے۔ ان تمام باتون کے جواب مین

بند ۳ و ۴ وغیرہ کا قارئین کو حوالہ دیتا ہون، اور اُن سے خواہش ہے، کہ سوچ کر بتلائین، کہ کیا کسی تصور کے واقعی وجود سے وہ اس سے زیادہ کچھ مراد لیتے ہین، کہ اس کا ادراک یا احساس ہو، مین تو دقیق سے دقیق تحقیق کے بعد بھی یہ معلوم کرنے سے عاجز ہون، کہ ان لفظون سے کوئی اور شئی مراد لی جاسکتی ہے، ایک بار مین اور اس کتاب کے پڑھنے والے سے ملتجی ہون، کہ الفاظ کے اثر سے دور رہ کر خود اپنے خیالات کی تھاہ لے۔ اس کے بعد بھی اگر وہ اس کو ممکن خیال کرسکتا ہے، کہ تصورات یا اُن کا منشا انتزاع بے ادراک و احساس کئے موجود ہے، تو مین باز دعوی داخل کرتا ہون۔ لیکن اگر وہ ایسا نہین کرسکتا، تو اُس کو اعتراف کرنا ہوگا، کہ ایک ایسی چیز کی حمائت مین کھڑے ہونا جسکی نسبت خبر نہین کہ کیا ہی ایک نامعقول بات ہے، اور ایسے دعاوی کے نہ قبول کرنے پر جنکی تہ مین کوئی معنی نہین، مجھپر حماقت کا الزام لگانا سراسر بیجا ہے۔

۴۶ - اس بات کو فراموش اور نظر انداز نہ ہونا چاہیے، کہ فلسفہ کے مقبول و مسلم اصول خود کس قدر ان حماقتون کے مورد الزام ہین، جو دوسرون کے سر تھوپی جاتی ہین۔ تمکو یہ تو بہت عجیب حماقت معلوم ہوتی ہے، کہ آنکھ بند کرتے ہی گرد وپیش کی تمام مرئی چیزین معدوم محض ہوجائین۔ لیکن کیا یہ واقعہ نہین ہے، جس کا تمام فلسفی اعتراف کرتے ہین، اور جس پر سب کا اتفاق ہے، کہ روشنی اور رنگ، جو کہ تنہا صحیح معنی مین اور براہ راست نظر کے محسوسات ہین، محض احساسات ہین، جن کا بس اتنی ہی دیر تک وجود ہے، جتنی دیر تک ادراک کیا جاتا ہے؟ پھر بھی بعض آدمیون کو یہ نہایت ناقابل یقین معلوم ہوتا ہوگا، کہ ہر لمحہ چیزین از سر نو پیدا ہوتی رہتی ہے، حالانکہ بعینہ اسی خیال کی عام طور پر مدارس مین تعلیم ہوتی ہے۔ کیونکہ تمام مدرسین ؒ، گو وہ مادہ کے وجود کے معترف ہین

اور اقرار کرتے ہین کہ کائنات کی ساری عمارت اِسی سے بنی ہی، بااین ہمہ، ان کا یہ خیال ہے کہ بلا خدا کی نگرانی و مداخلت، اس کا قیام ناممکن ہے، جس کی تفسیر یون کرتے ہین، کہ یہ مادہ برابر ہر آن پیدا ہوتا رہتا ہے۔

۴۔ علاوہ ازین، ایک ذرا سے سوچنے مین ہم پر یہ منکشف ہو جائے گا، کہ اگر ہم **مادہ** یا جوہر جسمانی کے وجود کے قائل بھی ہو جائین، تاہم خود اُن اصول سے جو علی العموم مسلم ہین ناگزیرانہ یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ کوئی جزئی جسم، خواہ وہ کسی قسم کا ہو، بغیر کسی کے احساس و ادراک کئے ہوئے نہین موجود ہو سکتا۔ کیونکہ دوسرے بند اور اس کے بعد والے بندون سے، یہ بالکل روشن ہی، کہ جس **مادہ** کے لیے فلاسفہ جھگڑتے ہین، وہ کوئی ایسی ناممکن الفہم شی ہے جو تمام اُن صفات جزئیہ سے معرّا ہے، جو محسوس اجسام کو باہم ایک دوسرے سے ممتاز اور الگ کرتے ہین۔ لیکن مزید توضیح کے لیے اس بات کو پیش نظر رکھنا چاہیے، کہ **مادہ** کا غیر متناہی انقسام آج کل عام طور پر مسلم ہے۔ کم سے کم مقبول ترین اور قابل لحاظ فلاسفہ تو مانتے ہی ہین اور اپنے اصول مسلمہ کی بنا پر اس دعویٰ کو بلا کسی استثنا کے ثابت کرتے ہین۔ لہذا نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ **مادہ** کے ہر ذرہ مین نامحدود اور بے شمار اجزا ہین، جنکا حس سے ادراک نہین ہوتا۔ یہ بات کہ ہر جزئی جسم ایک محدود مقدار کا معلوم ہوتا ہے، یا اجزا کی صرف ایک محدود تعداد کو حس کے سامنے پیش کرتا ہے، اسکی وجہ یہ نہین ہے، کہ اس مین اور زیادہ اجزا ہوتے نہین، بلکہ سبب یہ ہی، کہ حاسہ اتنا دقیق اور باریک نہین کہ ان کا صاف طور پر امتیاز کر سکے۔ اسی لیے حاسہ جس قدر لطیف بنا دیا جاتا ہے[1]، اسی قدر کسی چیز کے اجزا کی زیادہ تعداد کو محسوس کرتا ہی یعنی یہ کہ وہ چیز بڑی معلوم ہوتی ہے، اور اسکی شکل پہلے سے مختلف نظر آنے لگتی ہے، اسکے

---

[1] مثلاً خوردبین وغیرہ کی مدد سے۔

کنارون کے وہ اجزا، جو پہلے غیر محسوس تھے، اب اس کے گرد ایسے خطوط اور زاویون کی صورت مین نمایان ہو جاتے ہین۔ جو ایک بلید حاسہ کے ادراک سے بالکل مختلف ہوتے ہین۔ اور آخر کار حجم اور صورت کے گونا گون تغیرات کے بعد، اگر حاسہ بے انتہا لطیف و دقیق ہو جائے تو جسم بھی نامحدود نظر آنے لگے گا۔ ان تمام تغیرات کے اثنا مین نفس جسم مین کوئی تبدیلی نہین واقع ہوتی، بلکہ محض حاسہ مین۔ لہذا ہر جسم بذات خود امتداداً نامتناہی، اور لازماً شکل و صورت کے تمام جزئیات سے معرّا ہے، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ گو ہم وجود مادہ کی قطعیت کو باوجود عدم ثبوت کے تھوڑی دیر کے لیے جائز بھی رکھین تاہم مادیین خود اپنے اصول کی رو سے یہ ماننے پر مجبور ہین کہ نہ تو وہ جزئی اقسام جنکا حس سے ادراک ہوتا ہی ذہن سے باہر موجود ہین اور نہ کوئی اور شی انکے مانند کیونکہ مادہ اور اُسکا ہر ذرہ اُنکی نزدیک نامتناہی اور غیر متشکل ہی، اور یہ صرف ذہن کا کام ہی کہ اُن رنگارنگ اجسام کو پیدا کرتا ہی جنسے ہمارا اس عالم مرئی کی ترکیب ہے اور جنمین سے ایک کا بھی اتنی دیر سے زیادہ وجود نہین جتنی دیر تک اس کا ادراک کیا جاتا ہے۔

۴۸۔ لیکن، ان سب باتون پر بھی، اگر ہم غور سے دیکھین تو معلوم ہو گا کہ بند ۴۵ مین، جو اعتراض پیش کیا گیا ہے۔ خود وہ ہمارے خیالات پر بجا طور سے نہین عائد کیا جا سکتا، یہانتک کہ اُسکی بنا پر کوئی اور معقول اعتراض ہمارے خیالات پر پڑ سکے۔ کیونکہ گو اس مین شک نہین کہ ہم محسوسات کو محض تصورات ہی مانتے ہین، جو بغیر ادراک کئے نہین موجود ہو سکتے، تاہم اس سے ہم اس نتیجہ پر نہین پہنچ جاتے، کہ ان کے وجود کا مدار صرف ہمارے ہی ادراک پر ہے بلکہ کوئی اور نفس ہو سکتا ہے، جو ادراک کر رہا ہو، خواہ ہم نہ کرین۔ جب یہ کہا جاتا ہی کہ اجسام کا ذہن کے بغیر کوئی وجود نہین، تو یہ نہ سمجھنا چاہئیے کہ یہ یا وہ کوئی خاص ذہن مراد ہے، بلکہ تمام اذہان بلا استثنا۔ لہذا مذکورۂ بالا اصول سے یہ نہین نکلتا، کہ اجسام ہر لمحہ پیدا اور فنا ہوتے رہتے ہین، یا جب ہم نہین ادراک کرتے ہوتے، تو وہ سرے سے نہین موجود رہتے۔

۴۹ - پانچوان اعتراض شاید یہ ہو، کہ اگر امتداد اور شکل صرف ذہن مین موجود ہین تو اسکے معنی یہ ہون گے، کہ ذہن ممتد اور متشکل ہے، کیونکہ امتداد ایک حال یا صفت ہی، جسکا حامل (مدارس[1] کے بہ قول) اس محل یا موصوف کو ہونا چاہیے، جس مین یہ موجود ہے۔ میرا جواب یہ ہے، کہ ان صفات کے ذہن مین ہونے کے معنی صرف یہ ہین کہ وہ ان کا ادراک کرتا ہی یعنی بہ حیثیت ایک حال یا صفت کے اس مین نہین پاے جاتے، بلکہ محض بہ حیثیت تصور کے۔ اور خالی اس بنا پر کہ امتداد صرف ذہن ہی مین موجود ہے، ذہن کا ممتد ہونا اس سے زیادہ نہین لازم آتا، جتنا اُس کا اس بنا پر سرخ یا نیلا ہونا، کہ رنگ ذہن کے علاوہ کہین اور نہین موجود ہین۔ جو سب کو مسلم ہے۔ باقی فلاسفہ یہ حال ومحل کی جو ایک بحث نکالتے ہین یہ سرتا پا بے بنیاد اور ناقابل فہم ہے۔ مثلاً اس قضیہ مین کہ، پانسہ سخت، ممتد، اور مربع ہوتا ہی فلاسفہ یہ کہین گے، کہ لفظ پانسہ ایک ایسے محل یا جوہر پر دلالت کرتا ہے، جو سختی، امتداد اور شکل سے، جو اس مین موجود اور اس کو عارض ہین، بالکل ممتاز اور جداگانہ شی ہے۔ لیکن مین اسکو مطلق نہین سمجھ سکتا۔ مجکو تو پانسہ ان چیزون سے کوئی الگ شی نہین نظر آتی، جنکو حال یا عرض کہا جاتا ہے۔ اور یہ کہنا، کہ پانسہ سخت، ممتد اور مربع ہوتا ہے، اس کا یہ مطلب نہین ہوتا کہ ان صفات کا انتساب ایک ایسے محل کی جانب کیا جا رہا ہے، جو ان سے مغائر ہے، اور جس کے ساتھ یہ قائم ہین، بلکہ محض لفظ پانسہ کے معنی کی تشریح مقصود ہوتی ہی

۵۰ - چھٹا اعتراض تم یہ کرو گے، کہ مادہ اور حرکت کی مدد سے ہزارون چیزون کی تشریح کی جاتی ہے، انکو الگ کرتے ہی سالمات کا سارا فلسفہ برباد ہو جاتا ہی، اور ان[2] میکانکی اصول

[1] مدرسین مراد ہین

[2] میکانکی اصول اور فلسفہ سالمات سے مراد یہان غالباً وہ نظریہ ہے، جسکی رو سے تمام حوادث عالم سالمات یا ذرات مادی کی مختلف تراکیب اور حرکات کا مظہر خیال کئے جاتے ہین۔

کی عمارت دھڑام سے بیٹھ جاتی ہے جنکی بدولت اس قدر کامیابی کے ساتھ تمام حوادث کی توجیہ وتعلیل ہو جاتی ہے، خلاصہ یہ کہ مطالعۂ **فطرت** مین قدیم یا جدید فلاسفہ نے، جو کچھ ترقیان حاصل کی ہین، سب کا سرچشمہ یہی فرض ہے، کہ جوہر جسمانی یا **مادہ** حقیقۃً موجود ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ جن واقعات وحوادث کی تشریح فرض مادہ سے کی جاتی ہے۔ ان مین سے ایک واقعہ بھی ایسا نہین ہے جنکی بغیر اس فرض کے اُسی خوبی سے تعلیل وتشریح نہ ہوسکے، جیساکہ جزئیات کے استقرائسے آسانی کے ساتھ ثابت کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ تشریح حوادث کی صرف اتنی ہی حقیقت ہے، کہ فلان فلان حالات مین ہم فلان فلان تصورات سے کیون متاثر ہوتے ہین۔ لیکن یہ امر کہ مادہ، روح پر کیونکر عمل کرتا ہے یا اس مین تصورکیونکر پیدا کرتا ہے وہ عقدہ ہے، جس کے حل وکشائش کا کوئی فلسفی دعویٰ نہ کرے گا۔ لہذا اس سے بالکل صاف ہے، کہ فلسفہ طبیعی مین **مادہ** سے کوئی کام نہین نکل سکتا۔ علاوہ برین، جو لوگ اشیا کی توجیہ کی کوشش کرتے ہین، وہ جوہر جسمانی کے ذریعہ سے نہین کرتے، بلکہ شکل، حرکت اور دوسرے صفات کی مدد سے، جو دراصل محض تصورات سے زیادہ کچھ نہین، جیساکہ پہلے ثابت کیا جاچکا ہے۔ دیکھو بند ۲۵۔

۵۱۔ ساتوان سوال یہ ہوگا، کہ کیا یہ ایک مہمل بات نہین معلوم ہوتی کہ **علل طبیعی** کو الگ کرکے، ہر شی کو براہ راست روح کے فعل کی جانب منسوب کردیا جائے؟ اور اسب آیندہ ان اصول کی بنا پر، ہمکو یہ نہ کہنا چاہیے، کہ آگ گرمی پہنچاتی ہے یا پانی ٹھنڈک، بلکہ یہ کہ روح گرمی پہنچاتی ہے وکذالک۔ کیا ایک ایسے آدمی کی بجا طور پر ہنسی نہ اڑائی جائے گی، جو اس طرح کی باتین کرے؟ میرا جواب یہ ہے، کہ بیشک ایسا ہوگا۔ لیکن ان چیزون مین ہمکو چاہیے، کہ فکر وتامل کا کام اہل علم کی معیت مین مخصوص ہو اور عوام سے صرف باتین کرین۔ کیونکہ

وہ لوگ بھی جو عقلاً کوپرنیکس[1] کے نظام پر عتقاد و اذعان رکھتے ہین، عام بول چال مین یہی کہتے ہین کہ آفتاب طلوع کرتا ہے، آفتاب غروب ہوتا ہے، یا خط نصف النہار پر آتا ہے، اور اگر معمولی گفتگو مین اس کے خلاف کرین تو بے شبہہ نہایت تمسخر انگیز معلوم ہوگا۔ جو کچھ یہان کہا گیا ہے، اگر اُسپر ذراسا غور کیا جائے، تو ظاہر ہو جائے گا، کہ ہمارے خیالات کے قبول کرنے سے، زبان کے معمولی استعمال مین کسی طرح کا تغیر یا اختلال واقع ہو سکتا

۵۲- زندگی کے معمولی کاروبار مین اس وقت تک ہر قسم کے الفاظ اور فقرے قائم رکھے جا سکتے ہین، جب تک وہ ہمارے اندر عمل کے لیے اُن خاص عواطف و خواہشات کو برانگیختہ کرتے رہتے ہین، جو ہماری بہبود کے لیے ضروری ہین۔ چاہے وہ صحیح اور عقلی مفہوم کے لحاظ سے کتنے ہی غلط کیون نہ ہون، کچھ مضائقہ نہین۔ اتنا ہی نہین، بلکہ ایسا کرنا ناگزیر ہے کیونکہ موزونیت زبان کا دارومدار رواج اور عادت پر ہے، اِس لیے زبان لامحالہ مقبول عام خیالات کے لیے، جنکا ہمیشہ صحیح ترین ہونا ضروری نہین، موزون اور مطابق بنجاتی ہے لہذا، ٹھوس فلسفیانہ استدلالات تک مین یہ ناممکن ہے، کہ ہم کسی زبان کی نوعیت اور ساخت کو اس حد تک تبدیل کر سکین کہ مکابرہ کرنے والون کے ہاتھ مین، تناقض بیانیون، اور دشواریون کی گرفت کے لیے سرے سے کوئی آلہ نہ رہ جائے، لیکن ایک معقول اور سلیم الطبع مخاطب وسعت موضوع، انداز بیان، آگے پیچھے کے لگاؤ سے اصل اور صحیح مطلب کو اخذ کرے گا، اور گفتگو یا تحریر کے ان غیر صحیح اسالیب سے چشم پوشی کریگا، جو استعمال کی بنا پر ناقابل اجتناب ہو گئے ہین

۵۳- باقی رہا یہ خیال کہ مادی علل کا کوئی وجود نہین ہے، جس طرح پہلے بعض مدرسین

[1] یہ سولھوین صدی کا وہ مشہور ترین عالم ہیئت، جس نے حرکت شمس کے مسئلہ نظریہ کو مٹا کر مرکزیت شمس، اور حرکت ارض کے نظریہ کو ثابت و محقق کیا۔

کے نزدیک مسلم تھا، اسی طرح دور جدید کے بھی بعض فلاسفہ مانتے ہین۔ کیونکہ یہ لوگ گو نفس وجود مادہ کے قائل ہین، لیکن تمام چیزونکی علت فاعلی براہ راست صرف خدا کو قرار دیتے ہین کیونکہ ان لوگون نے اتنا تو پتہ چلالیا، کہ تمام محسوسات مین ایک شی بھی ایسی نہین، جس مین کسی قسم کی قوت یا فاعلیت ہو، اور لازمی طور پر اُن اجسام کا بھی یہی حال ہی، جن کو یہ لوگ ذہن سے باہر موجود فرض کرتے ہین، اور جو اُن محسوسات کے مثل ہین، جنکا بلاواسطہ علم ہوتا ہے، لیکن اس کے بعد بھی اُن کا ایسی بے شمار مخلوق ہستیون کو فرض کرنا، جو کائنات مین کسی اثر آفرینی کی صلاحیت نہین رکھتین، اور لازماً انکی تخلیق محض عبث ہو، کیونکہ انکے بغیر خدا سب کچھ کرسکتا تھا، میرے نزدیک ایک ایسا فرض ہے کہ جس کا امکان تو ہم جائز رکھ سکتے ہین مگر ساتھ ہی وہ بالکل ناقابل توجیہ اور فضول ہے۔

۵۴- آٹھوان امر یہ ہے، کہ بعض لوگ مادہ یا اشیاء خارجی کے وجود کی حمایت مین، نوع انسان کے عالمگیر اور اجماعی قبول کو ایک اٹل ثبوت خیال کرتے ہون گے۔ وہ کہین گے، کہ کیا ہم یہ فرض کرسکتے ہین کہ تمام دنیا غلطی پر ہے؟ اور اگر ایسا مان بھی لیا جائے تو اس قدر محیط اور مسلط غلطی کا سبب کیا بتایا جاسکتا ہی؟ میرا جواب سب سے پہلے تو یہ ہی، کہ زیادہ دقیق تحقیقات کے بعد یہ نہ ثابت ہوگا کہ درا صل مادہ یا ذہن سے باہر چیزونکے وجود کا اتنے کثیر آدمی اعتقاد رکھتے ہین جتنے کہ خیال کئے جاتے ہین بلکہ پوری صحت بیانی تو یہ ہی کہ ایک ایسی شی کا اعتقاد جو تناقض کو مستلزم ہو یا جسکے اندر کوئی معنی نہون سرے سے ناممکن ہے، رہا یہ امر کہ مذکورہ بالا تعبیرات (یعنی مادہ یا موجود خارجی) یا مستلزم تناقض ہین یا نہین، اسکو مین پڑھنے والے کی غیر جانب دارانہ جانچ کے حوالہ کرتا ہون، ایک معنی مین البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ لوگ وجود مادہ کا اعتقاد رکھتے ہین، یعنی انکی عملی زندگی اس طرح کی ہے، کہ گویا وہ اپنے احساسات کی علت قریبہ، کسی موجود فی الخارج، بے حس،

اور بے ذہن چیز کو سمجھتے ہین، جو ان کو ہر آن متاثر کرتی رہتی ہے، اور جو اُن سے بہت نزدیک ہے۔ لیکن یہ بات، کہ وہ ان لفظون سے کوئی صاف معنی سمجھتے ہون۔ اور کوئی متعین سوچی سمجھی ہوئی راے رکھتے ہون، ایک ایسی بات ہے جس کے تصور سے مین عاجز ہون۔ تنہا یہی ایک مثال نہین ہے، بلکہ سیکڑون ایسی چیزین ہین، کہ جنکو بار بار سننے سے لوگ یہ دھوکا کھا جاتے ہین، کہ وہ اِن چیزون کے وجود واقعی کے معتقد ہین، گو فی نفسہٖ انکی تہ مین سرے سے کوئی معنی نہین ہوتے۔

۵۵۔ دوسری بات یہ ہے، کہ اگرچہ کسی خیال کا اس قدر عالمگیر طور پر اور وثوق کے ساتھ مسلم ہونا قبول نہین کیا جاسکتا، لیکن اگر ایسا ہو بھی تو یہ اُسکی صداقت کے لیے ایک نہایت کمزور دلیل ہوگی، کیونکہ اگر کوئی شخص غور کرے تو اس کو معلوم ہوگا، کہ عوام الناس مین (جنکی تعداد بہت زیادہ ہے) ہر جگہ کس کثرت سے تعصبات اور غلط رائین پھیلی ہوئی ہین۔ ایک زمانہ مین تحت الرجل[۱] آبادی کا وجود اور حرکت زمین، تعلیم یافتہ لوگون تک مین سشدید حماقت آمیز باتین خیال کی جاتی تھین۔ باقی رہا اگر یہ کہا جائے کہ دنیا کی پوری انسانی آبادی کے مقابل مین انکی تعداد کی بساط ہی کیا تھی، تو ہمکو معلوم ہونا چاہیے، کہ آج بھی دنیا مین ان خیالات کو (حرکت ارض وغیرہ) نہایت نا قابل لحاظ وسعت و قبولیت حاصل ہے۔

۵۶۔ لیکن معترض کا مطالبہ یہ ہے کہ اس تعصب کی علت بتلانا چاہیے، اور اسکی توجیہ کرنی چاہیے، کہ یہ خیال (یعنی وجود مادہ کا) دنیا مین کیون رواج پا گیا۔ جواب یہ ہے، کہ لوگون نے

---

[۱] اگر تم اپنے قدم کے نیچے سے مرکز ارض پر گذارتا ہوا ایک خط کھینچو (جسکو قطر کہا جاتا ہی) تو جس متوازی نقطہ ارض پر وہ خط نکلے گا اسکا اصطلاحی نام تحت الرجل حصہ ہی۔ ایسی دو متوازی آبادیون یا زمین کے حصون کو انگریزی مین Antipodes کہتے ہین۔ ان مین سے جب ایک حصہ مین دوپہر ہوتا ہی تو دوسرے مین آدھی رات۔ لندن اور نیوزی لینڈ کے بعض جزائر ایک دوسرے کی نسبت سے تقریباً تحت الرجلی ہین۔ پرانے زمانہ کے لوگ غالباً تیسری صدی ق۔م تک اس حقیقت سے جاہل تھے۔ اور بہ قول برکلے کے آج بھی دنیا مین بہت تھوڑے آدمی ایسی باتون سے واقف ہین۔

دیکھا، کہ ان کو بہت سے ایسے تصورات کا ادراک واحساس ہوتا ہے، جو خود اُنکے خلق کئے ہوئے نہین ہوتے، کیونکہ نہ تو وہ ذہن سے پیدا ہوتے ہین اور نہ اُنکے ارادون کے پابند ہوتے ہین۔ اس لیے دلون مین یہ بات بیٹھ گئی کہ یہ تصورات یا محسوسات، ذہن سے باہر اور مستقل وجود رکھتے ہین اور اسکی جانب وہم بھی نہ گیا، کہ ان لفظون مین تناقض پنہان ہے۔ لیکن فلاسفہ کو یہ بیّن طور پر نظر آیا کہ جن چیزون کا براہ راست حس سے علم ہوتا ہے، وہ ذہن سے باہر موجود نہین ہین، اور انھون نے عوام کی غلطی کی کسی حد تک تصحیح کی، مگر ساتھ ہی ایک دوسری غلطی مین مبتلا ہو گئے، جو کچھ کم مہمل نہین، یعنی یہ کہ کچھ چیزین فی الواقع ذہن سے باہر یا بغیر کسی کے ادراک کئے ہوئے، ایک مستقل وجود رکھتی ہین، اور ہمارے تصورات ان چیزون کی محض تمثال اور عکس ہین، جو ذہن پر منتقش ہوتے رہتے ہین۔ فلاسفہ کے اس لغزش کی بھی جڑ وہی ہے، جو عوام کی غلطی کی تھی، یعنی یہ شعور کہ اپنے احساسات کے خالق وہ خود نہین ہین، بلکہ انکو بداہتہً معلوم ہوتا تھا، کہ یہ خارج سے منعکس ہوتے ہین، اور اس لیے اُنکی علت اُس ذہن سے ماورا جس پر اُن کا انعکاس ہوتا ہے، کوئی اور شی ہونی چاہیے۔

۵۷۔ لیکن تم کہو گے، کہ اچھا تو پھر ان فلاسفہ نے یہ کیون فرض کیا، کہ ہمارے تصورات حسی اپنی مماثل موجود فی الخارج چیزون سے پیدا ہوتے ہین، اور ان کو اُس روح کی جانب کیون نہ منسوب کیا، جو کہ تنہا فاعلیت کی صالح ہے۔ اسکی پہلی وجہ تو یہ ہے، کہ انکو اس امر کی خبر نہ تھی، کہ تصورات کے مماثل چیزون کا ذہن سے باہر فرض کرنا بھی ایسی ہی بے معنی اور لغویات ہے، جیسا کہ انکی جانب قوت وفاعلیت کا انتساب۔ دوسری بات یہ ہے کہ وہ برتر روح جو ہمارے ذہنون مین تصورات کو پیدا کرتی ہے، خود کسی طرح کے متعین اور متشخص تصورات حسی کے لباس مین ہمارے سامنے جلوہ گر نہین ہے، جیسا کہ انسانی عوامل اپنے مخصوص قد، رنگ، اعضا،

اورحرکات کے ساتھ نظر آتے ہین۔ اور تیسرا سبب یہ ہے کہ اُسکے افعال مین انضباط اوریک رنگی ہے۔ جب کسی معجزہ سے معمولات فطرت مین فرق واقع ہوتا ہے، تو وہان فوراً انسان کسی برتر فاعل کی موجودگی کے اعتراف پرآمادہ ہوجاتا ہی۔ لیکن جب تک ہم دیکھتے ہین کہ چیزین معمول کے موافق چل رہی ہین، تو ان سے ہمارے اندر کوئی تفحص نہین پیدا ہوتا۔ گو چیزون مین ترتیب وتسلسل انکے پیدا کرنے والے کی انتہائی دانائی، قوت اور بزرگی کی دلیل ہے، تاہم چونکہ وہ اس قدر مانوس اور معمولی بات ہوجاتی ہی کہ ہم انکو کسی خود مختار روح کا براہ راست معمول نہین سمجھتے۔ خصوصاً اسلیے کہ عمل مین اختلاف وتلون اختیار کی نشانی خیال کی جاتی ہی گو دراصل یہ ایک نقص وبے کمالی ہے۔

۵۸۔ دسوان اعتراض یہ ہوگا، کہ جو خیالات ہم نے پیش کیے ہین، وہ فلسفہ اور ریاضیات کے بہت سے محکم اور استوار حقائق کے خلاف پڑتے ہین۔ مثلاً حرکت ارض آج کل تمام ہئیت دانوں مین ایک ایسی حقیقت کی حیثیت سے مسلم ہے، جو واضح ترین اور کامل تشفی بخش دلائل پر مبنی ہے، لیکن ہمارے اصول بالا کی بنا پر سرے سے یہ کچھ ہے ہی نہین۔ کیونکہ حرکت کی محض تصور ذہنی ہونے کی بنا پر یہ ماننا پڑیگا، کہ اگر اس کا احساس نہ ہو تو وجود بھی نہین، اور یہ معلوم ہے کہ حرکت زمین کا حس سے علم نہین ہوتا لہذا اس کا کوئی وجود ہی نہین رہتا۔ میرا جواب یہ ہے، کہ اگر حرکت ارض کا مسئلہ ٹھیک سمجھا جائے تو وہ عین ہمارے اصول کے مطابق نکلے گا۔ کیونکہ یہ سوال کہ زمین حرکت کرتی ہے یا نہین، اس کا ماحصل اس سے زیادہ نہین ہے کہ آیا جو کچھ علماے ہیئت کے تجربہ اور مشاہدہ مین آیا ہے اس سے ہم معقول طور پر یہ نتیجہ نکال سکتے ہین کہ اگر ہم فلان فلان حالات کے اندر زمین اور آفتاب دونون سے ایک خاص فاصلہ پر ہون تو ہمکو زمین سیارات کے جھرمٹ مین متحرک اور

ہر لحاظ سے انھین کی جنس کی ایک شی معلوم ہوگی۔ اور فطرت کے ان مقررہ قوانین کی رو سے جن پر بے اعتمادی کی ہمارے پاس کوئی وجہ نہین۔ نہایت بجا طور پر حوادث و واقعات سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بیشک فلان فلان مخصوص حالات کے اندر ہمکو زمین متحرک نظر آسکتی ہے۔

۵۹۔ اپنے ذہن کے اندر تصورات کے تسلسل و توالی کا ہمکو جو تجربہ ہے، اس سے ہم غیر یقینی تخمینات نہین، بلکہ اکثر اُن تصورات کی نسبت قطعی اور غیر متزلزل پیشین گوئیان کر سکتے ہین، جن سے ہم کسی خاص عظیم سلسلۂ عمل کے بعد متاثر ہونگے۔ اور اس بات کا ٹھیک فیصلہ کر سکتے ہین کہ اگر موجودہ حالات سے بالکل مختلف حالات مین ہم رکھدئیے جائین، تو اُس وقت ہمارے احساسات کیا ہونگے، بس اسی کا نام علم فطرت ہے، جسکا نفع اور قطعیت ہمارے پیش کردہ اصول سے کلی اتفاق کے ساتھ بھی پوری طرح محفوظ رہ سکتا ہے۔ یہ جواب نہایت آسانی کے ساتھ، اس قسم کے تمام دوسرے اعتراضات پر بھی چسپان کیا جا سکتا ہے، خواہ اُن کا تعلق ستارون کی جسامت یا علم ہیئت وغیرہ کے کسی انکشاف سے بھی ہو،

۶۰۔ گیارھوان سوال یہ ہو سکتا ہے کہ درختون کی اس قدر محیر العقل اور منتظم ساخت اور حیوانات کے اجزا کی باہمی تالیف و ترکیب سے کس مقصد کی تکمیل ہوتی ہے؟ کیا بغیر ان اندرونی گوناگون اجزا کے جو اس کاریگری سے باہم ترکیب دیے گیے ہین، نباتات اسیطرح نہین پھل پھول پیدا کر سکتے، اور حیوانات اپنے تمام افعال نہین پورے کر سکتے تھے، جس طرح انکی موجودگی مین کرتے ہین، دران حالیکہ تصورات ہونے کی بنا پر ان اجزاے ترکیبی کے اندر نہ تو کوئی قوت یا فاعلیت ہے، اور نہ ان نتائج کے ساتھ کوئی لازمی ربط ہے، جو انکی جانب منسوب کیے جاتے ہین؟ اگر محض روح ہی ہر نتیجہ کو براہ راست اپنے ایک حکم یا ارادہ سے پیدا کر دیتی ہے تو تمام اُن نازک اور لطیف صناعیون کو جو انسانی یا قدرتی مصنوعات مین ہین، محض عبث اور بے سود

خیال کرنا چاہیئے- ایک کاریگر نے گھڑی کی اسپرنگ، کمانی اور تمام پرزے بنائے، اور انکو اس ترکیب سے جڑا، کہ اُسکے علم کے بہ موجب اُن سے مطلوب نتائج پیدا ہوتے ہین، تاہم اس نظریہ تصوریت کے مطابق اس کو اپنا یہ سارا عمل بے مقصد اور رائیگان خیال کرنا چاہیئے، اور یقین کرنا چاہیے کہ محض ایک ذہن کا یہ کام ہے کہ وہ گھڑی کی سوئیون کو چلاتا اور وقت سے آگاہ کرتا رہتا ہے۔ اگر یہ سچ ہے تو پھر وہ ذہن بلا پرزون کے بنائے اور انکی ترتیب کی زحمت گوارہ کیے اس نتیجہ کو کیون نہین برآمد کر دیتا، اور کیون گھڑی کے کسی خالی کیس سے یہ کام نہین نکلتا؟ اور ایسا کیون ہوتا ہے، کہ جب گھڑی کے چلنے مین کوئی خرابی پڑتی ہے، تو پرزون مین بھی اُسی کے مطابق کچھ نہ کچھ خلل پایا جاتا ہے جسکی مرمت کے بعد پھر وہ خرابی دور ہو جاتی ہے؟ بعینہ یہی کارخانۂ عالم کی گھڑی کے بارے مین بھی کہا جا سکتا ہے، جس کا بڑا حصّہ اس قدر حیرت زا طور پر دقیق و نازک ہے، کہ بہتر سے بہتر خوردبین سے بھی بہ مشکل منکشف ہو سکتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ، ہمارے اصول کی بنا پر یہ سوال پیدا ہوگا، کہ کارگاہ کائنات کی ان لاتعداد مشینون اور مرکبات اجسام کی کیا توجیہ و تعلیل کی جا سکتی ہے، جنکے اندر آرٹ یا صناعی کا انتہائی حسن و کمال موجود ہے، جو عام فلسفہ کی رو سے نہایت موزون اور حکیمانہ استعمالات اور منافع کے لیے بنے ہین، اور جن سے عالم کے صدہا حوادث و واقعات کی تشریح کا کام لیا جاتا ہے؟

۶۱- ان سب کا جواب اولاً تو یہ ہے کہ گو قدرت کے انتظامات اور کارخانۂ کائنات کے بہت سے پُرزون کے مقررہ فوائد و استعمالات کی تشریح مین بعض ایسی پیچیدگیان ہین جنکو ہم اپنے پیش کردہ اصول سے نہین سلجھا سکتے، تاہم چونکہ اِن اصول کی قطعیت اور صداقت انتہائی وضاحت اور قوت برہان کے ساتھ بالبداہتہ ثابت کی جا سکتی ہین، اسلیے یہ اعتراض

نہایت کم وزن رہ جاتا ہے۔ لیکن دوسری بات یہ ہے، کہ خود وہ اصول جو عام طور پر مسلم ہین اس قسم کی دشواریون اور پیچیدگیون سے پاک نہین۔ کیونکہ انکی بنا پر بھی یہ سوال ہو سکتا ہی کہ آخر خدا نے چیزون کی آفرینش مین آلات اور مشینون کی وساطت کا اس قدر ٹیڑھا اور چکر والا راستہ کیون اختیار کیا، اس لیے کہ اِس امر سے کوئی انکار نہین کر سکتا، کہ بغیر ان وسائط واسباب کے بھی وہ محض اپنے حکم سے تمام چیزون کو خلق کر سکتا تھا۔ یہی نہین بلکہ اگر ذرا دقت نظر سے ہم غور کرین تو معلوم ہوگا، کہ جو لوگ اِن مشینون کے خارج از ذہن وجود کے قائل ہین، ان پر یہ اعتراض زیادہ قوت کے ساتھ عائد کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے، کہ صلابت، حجم، شکل، حرکت وغیرہ کے اندر کسی قسم کی فاعلیت یا تاثیر کی استعداد نہین ہے، تاکہ وہ کائنات کے ایک ذرہ کو بھی خلق یا متاثر کر سکین۔ (دیکھو بند ہ ۲) لہذا اُن کے وجود کو اس حال مین فرض کرنا (اگر یہ فرض امکاناً جائز بھی مان لیا جائے) کہ اُن کا ادراک و احساس نہ ہوتا ہو، ایک صریحی عبث اور بے غایت فعل ہے۔ کیونکہ ان کے غیر محسوس وجود کے ماننے مین جو نفع تبلایا جاتا ہے وہ صرف اتنا ہے، کہ محسوسات انھین کے آفریدہ ہوتے ہین، لیکن حقیقت یہ ہے، کہ ان محسوسات کی آفرینش روح کے سوا، کسی اور شی کی جانب منسوب نہین کی جا سکتی ہے۔

۶۲۔ لیکن اس دشواری پر زیادہ قریب سے غور کرنے کے بعد یہ کہنا پڑتا ہے، کہ اگرچہ اجزاے عالم کا یہ مخصوص نظم ونسق کسی نتیجہ کی تخلیق کے لیے ناگزیر نہین ہے، تاہم چیزون کو، قوانین فطرت کے مطابق، کسی قاعدہ اور انضباط کے ماتحت پیدا کرنے کے لیے قطعاً ضروری ہی بعض ایسے کلی قوانین ہین جو معلولات طبیعی کے تمام سلسلہ مین پھیلے ہوئے ہین ان کا علم نیچر کے ملاحظہ اور مطالعہ سے حاصل ہوتا ہے اور لوگ انکو جس طرح زندگی کے آرام وزیبایش کے لیے مصنوعات کے طیار کرنے مین استعمال کرتے ہین، اسی طرح مختلف حوادث کی تشریح کا

بھی ان سے کام لیتے ہین، لیکن اس تشریح کی حقیقت صرف اس تطابق کو ظاہر کرنا ہوتا ہے
جو کسی واقعۂ جزئی اور قانون کلی کے مابین پایا جاتا ہے، یا اسی کو یون کہو، کہ اس یکسانیت
کا انکشاف مقصود ہوتا ہے، جو مختلف معلومات فطری کی آفرینش مین پنہان ہوتی ہی، جیسا کہ ہر شخص
کو اُن مثالون پر غور کرنے سے معلوم ہو سکتا ہی، جن مین فلاسفہ توجیہ حوادث کے مدعی ہین۔
یہ امر کہ اس منضبط اور استوار طریق کار فرمائی مین جسکی خالق برتر پابندی کرتا ہے، ایک عظیم الشان
اور بیّن نفع ہے۔ اکتیسوین بند مین واضح کیا جا چکا ہے۔ ساتھی یہ بات بھی کچھ کم عیان
نہین ہے، کہ گو کسی شی کی تخلیق کے لیے، اس کا مخصوص حجم، شکل، حرکت اور اجزا کی باہمی
ترکیب ناگزیر نہ سہی تاہم فطرت کے میکانکی اور بندھے ہوئے قوانین کے مطابق آفرینش کے
لیے قطعاً ضروری ہین۔ مثلاً اس کا انکار تو نہین کیا جا سکتا ہے، کہ خدا، جو عالم کی معمولی رفتار کا
قیّم اور فرمانروا ہے، اگر کوئی معجزہ ظاہر کرنا چاہے، تو بغیر اس کے، کہ اندر ایک پُرزہ بھی جڑا
گیا ہو، گھڑی کے ڈائل پر تمام حرکات پیدا کر سکتا ہے، لیکن بایںہمہ اگر وہ ان میکانکی اصول
کے مطابق چلنا چاہتا ہے، جنکو اُسنے حکیمانہ مقاصد کی بنا پر آفرینش کے لیے مقرر اور قائم
کر رکھا ہے، تو یہ ضرور ہوگا، کہ گھڑی کے مطلوب حرکات کی تخلیق سے پہلے گھڑی ساز کے
تمام کام، یعنی پرزے بنانا، انکو اپنی اپنی جگہ پر لگانا وغیرہ، ختم ہو لین، اسی طرح جب اِن حرکات
مین کوئی اختلال واقع ہو تو اس کے مقابل مین اِن پرزون مین بھی کوئی نقص محسوس ہونا چاہیے
اور جب پرزون کا یہ نقص دور کر دیا جائے تو گھڑی پھر اچھی طرح چلنے لگے۔

۶۳- البتہ بعض مواقع پر اسکی ضرورت پڑتی ہے کہ صانع فطرت معمولی سلسلۂ علل و اسباب
کے خلاف، کسی واقعہ کو ظاہر کر کے اپنی قدرت قاہرہ کا اظہار کرے۔ کیونکہ معمولات فطرت کے
خلاف اس قسم کے مستثنیات انسان مین استعجاب وہیبت پیدا کر سکے اسکو ذات الٰہی کے

اقرار پر مجبور کر دیتے ہین۔ لیکن یہ مستثنیات نہایت نادرالوقوع ہوتے ہین، ورنہ پھر ظاہر ہے کہ یہ استعجاب وحیرت آفرین اثران سے زائل ہوجائے، اس کے علاوہ معلوم یہ ہوتا ہے کہ خدا اپنی ہستی کے منوانے کے لیے محیر العقول اور خلاف عادت واقعات کے ذریعہ سے ہمکو استعجاب و دہشت مین ڈالنے کی جگہ اس کو زیادہ پسند کرتا ہے، کہ اپنے صفات کا اذعان ہمارے دلون مین ایسے افعال وحوادث کی وساطت سے پیدا کرے جو سرتاسر سنن فطرت کے پابند ہین، اور جن کی بناوٹ مین اِس درجہ نظم وترتیب ہے، جو اپنے خالق کی حکمت وفضل کی کھلی ہوئی آیت ہے۔

۶۴۔ بات کو زیادہ صاف اور روشن کرنے کے لیے مین یہ بتا دینا چاہتا ہون، کہ نمبر ۶۰ مین، جو اعتراض کیا گیا ہے، اس کا مفاد دراصل اس سے زیادہ نہین ہے، کہ تصورات یون ہی الٹے سیدھے اور بے ربط نہین پیدا ہوتے، بلکہ ان کے مابین علت ومعلول کی طرح ایک خاص لگاؤ اور ترتیب ہوتی ہے، نیز انکے بہت سے مرکبات نہایت منضبط اور کاریگرانہ اسلوب پر بنائے گئے ہین، جس سے معلوم ہوتا ہے، کہ وہ یدفطرت کے آلات عمل ہین، جو اسٹیج کے پیچھے سے درپردہ منصۂ عالم کے تمام مظاہر آفرینش پر متصرف ہین، اور جن کا پتہ صرف فلسفی کی متجسس آنکھ لگا سکتی ہے۔ لیکن جبکہ ایک تصور دوسرے تصور کی علت نہین ہوسکتا، تو پھر ان مین باہم ارتباط کا کیا مقصد ہے؟ اور جب کہ یہ آلات ذہن کے غیر موثر محسوسات ہونے کی بنا پر، نتائج طبیعی کی پیدایش مین بالکل معین نہین ہو سکتے، تو تو پھر مطالبہ یہ ہے، کہ سرے سے یہ بنائے ہی کیون گئے؟ یا دوسرے لفظون مین یون کہو کہ خدا ہمکو جو یہ گوناگون تصورات محسوس کراتا ہے، اور جو اس قدر باقاعدہ اور صناعی کے ساتھ مرتب ہین، انکی کیا توجیہ کی جاسکتی ہے؟ یہ کہنا تو بالکل نامعقول بات ہوگی، کہ اُسنے

اس تمام صناعی اور انضباط کی زحمت (اگر ایسا کہا جاسکتا ہے) محض بے فائدہ اُٹھائی ہو

۶۵ - ان سب باتون کا پہلا جواب تو یہ ہے، کہ تصوّرات کے اس باہمی ارتباط سے علت و معلول کا علاقہ نہین ظاہر ہوتا، بلکہ محض وہ نسبت جو کسی شی کی علامت یا نشانی کو اُسی شی کے ساتھ ہوتی ہے۔ آگ جس کو مین دیکھتا ہون یہ اُس تکلیف کی علت نہین، جو اسکے قریب جانے سے پہنچے گی، بلکہ ایک علامت ہے، جو اِس پہنچنے والی تکلیف پر پہلے سے متنبہ کردیتی ہے۔ اسی طرح آواز جس کو ہم سنتے ہین، وہ ہمارے گرد و پیش کے اجسام کی حرکت یا تصادم کی معلول نہین ہے، بلکہ اسکی علامت ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے، کہ تصورات کے مختلف مجموعون مین مشین کی ایسی صناعی اور انضباط کی وجہ اور حیثیت وہی، جو حروف سے مرکب لفظون کی ہے۔ اس غرض کے لیے، کہ چند اصلی تصورات، افعال و اثرات کی ایک بڑی تعداد پر دلالت کرسکین، یہ ضروری ہے کہ ان کو مختلف صورتون مین باہم ترکیب دیا جاے۔ اور اس مقصد کے لیے، کہ ان مرکبات کا استعمال اور فائدہ عالمگیر اور مستقل ہو، یہ لازمی تھا، کہ ان کو کسی عام قانون کے ماتحت اور حکیمانہ اسلوب پر بنایا جائے ایسا کرنے سے ہمکو اس قسم کے ہزارون معلومات بہم پہنچتے ہین، کہ فلان فلان افعال سے کن نتائج کی توقع رکھنی چاہیے، اور فلان فلان تصورات کو ذہن مین تہیج کرنے کے لیے کیا کیا وسائل اختیار کرنا مناسب ہین۔ نتیجہ کے لحاظ سے یہ بالکل وہی بات ہے، جو یہ کہکر ہم مراد لیتے ہین، کہ اجسام کے اندرونی اجزا کی شکل، بناوٹ اور مشین جانچ لینے کے بعد ہم اُنکے مختلف خواص، استعمالات اور ماہیت کا علم حاصل کرسکتے ہین، خواہ یہ اجسام قدرتی ہون یا صناعی۔

۶۶ - لہذا یہ بالکل واضح ہے، کہ جو چیزین نظریہ علت و معلول کی رو سے بالکل

ناقابل تشریح ہین، اور جن سے طرح طرح کے محالات مین مبتلا ہونا پڑتا ہے۔ انھین کو اگر ہم اپنے علم و آگاہی کے علائم یا نشانیون کی نظر سے دیکھین، تو نہایت معقول طور سے انکی تشریح بھی ہو جاتی ہے، اور ان کا صحیح فائدہ اور استعمال بھی معلوم ہو جاتا ہے اور صانع فطرت کی اسی زبان[1] کے (اگر ہم اس کو زبان کہہ سکتے ہین) سمجھنے کی کوشش اور جستجو ہی طبیعی فلاسفہ کی اصلی مصروفیت ہونی چاہیے۔ نہ کہ مادی علل سے اشیاء کی تشریح کا دعویٰ، جس نے انسانی اذہان کو اُس حقیقی مبدءِ فعال اور برتر و حکیم روح سے جسپر ہماری زندگی، حرکت، اور ہستی سب کچھ منحصر ہے، اس درجہ بیگانہ بنا رکھا ہے۔

۶۷- بارھوان اعتراض شاید یہ کیا جا سکتا ہے، کہ گو جو کچھ کہا گیا، اس سے یہ صاف اور روشن ہو جاتا ہے، کہ ذہن سے باہر کسی ایسی چیز کا وجود نہین ہو سکتا، جو بے حرکت، بے حس ممتد، ٹھوس، متشکل اور متحرک جوہر ہو، جسکو فلاسفہ مادہ کہتے ہین، تاہم اگر کوئی شخص مادہ کے مفہوم سے، امتداد، شکل، صلابت، اور حرکت کے ایجابی تصورات کو نکال دے، اور یہ کہے کہ وہ اِس لفظ سے صرف ایک بے حرکت اور بے حس جوہر مراد لیتا ہے، جو ذہن سے باہر یا بلا کسی کے ادراک کئے ہوئے موجود رہے اور ہمارے تصورات کی علت نہین، بلکہ محض ایک سبب یا ایک ایسی چیز جسکی موجودگی مین خدا اپنی مشیت سے ہمارے اندر تصورات پیدا کرتا ہے، تو ظاہر ہے کہ اس مفہوم مین وجود مادہ کو ممکن مان لینے مین کیا قباحت ہے

[1] برکلے کے نزدیک حوادث عالم مین علت و معلول کا کوئی لزومی علاقہ نہین ہے، بلکہ ایک حادثہ سے دوسرے کا ہم اسطرح استنباط کرتے ہین جس طرح کسی زبان کے الفاظ سے انکے مدلولات کا، حالانکہ لفظ اور اسکے مدلول مین کسی طرح کا لزومی علاقہ نہین ہوتا۔ خلاصہ یہ ہی کہ جن چیزونکو علی العموم قوانین فطرت کہا جاتا ہی ان کو وہ رہنمائی کے محض علائم و نشانات ثابت کرتا ہی جیسے الفاظ مفاہیم کے سمجھنے کیلیے علائم و نشانات ہین اور اسیکا نام وہ لسان الٰہی رکھتا ہے۔

اُسکے جواب مین، مین اولاً تو یہ کہتا ہون، کہ اعراض کا بے جوہر کے فرض کرنا، جوہر کے بے اعراض فرض کرنے سے کم مہمل نہین ہے۔ لیکن دوسری بات یہ ہے، کہ اچھا ہم قبول کئے لیتے ہین، کہ یہ نامعلوم جوہر ممکن الوجود ہے، مگر یہ بتاؤ کہ اس کے وجود کو کہان مانا جائے؟ کیونکہ اس پر تو اتفاق عام ہے کہ ذہن مین اس کا وجود نہین، ساتھ ہی یہ بھی کچھ کم قطعی نہین کہ کسی مکان مین بھی یہ موجود نہین، اسلیے کہ مکان یا امتداد صرف ذہن مین موجود ہے، جیساکہ ابھی ثابت ہوچکا۔ لہٰذا اب صرف یہ صورت رہ جاتی ہے، کہ سرے سے یہ کہین نہین موجود ہے۔

۶۸۔ مادہ کی یہان جو تعریف و تفسیر کی گئی ہے، آؤ ذرا اُسکی جانچ اور تنقیح کرین۔ کہا جاتا ہے، کہ اس سے نہ تو کوئی فعل صادر ہوتا ہے، نہ یہ کسی قسم کا احساس رکھتا ہے، اور نہ کسی اور کو اس کا احساس ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کو بے حرکت، بے حس اور نامعلوم جوہر کہنے کے یہی معنی ہین، لیکن یہ ایک ایسی تعریف ہے جس مین بجز محلیت کے اضافی خیال کے باقی تمام اجزا سلبی ہین۔ ساتھ ہی یہ یاد رکھنا چاہیے کہ باوصف محل ہونے کے کوئی شی اسکے ساتھ قائم نہین، اب تم خود سوچو کہ یہ تعریف عدمیت کی تفسیر سے کس قدر قریب ہے۔ مگر تم کہوگے، کہ اس سے کیا ہوتا ہے، ہم تو صرف اتنا کہتے ہین کہ یہ ایک نامعلوم سبب[۱] کی حیثیت رکھتا ہے، جسکی موجودگی مین خدا ہمارے اندر تصورات کو پیدا کرتا ہے۔ اب اگر یہ معلوم ہوجاتا، تو مجکو بڑی خوشی ہوتی، کہ ہمارے لیے کسی ایسی شی کی موجودگی کے کیا معنی ہین، جو نہ حس سے قابل ادراک ہے، نہ عقل سے، نہ ہمارے ذہن مین کوئی تصور پیدا کرنے

[۱] علت مین اور اس مین فرق یہ ہے کہ اس سے معلول کا انفکاک ممکن ہے، مثلاً سانپ کا پاؤن کے نیچے پڑنا اور نہ کاٹنا، انگریزی مین OCCUSION استعمال کیا گیا ہے، اُردو مین سبب سے بہتر کوئی لفظ نہین ملتا۔ غیر لازم کی قید چاہے اور بڑھالو۔

کی قابلیت رکھتی ہے اور ذی امتداد ہے، نہ کوئی صورت رکھتی ہے، اور نہ کسی مکان مین پائی جاتی ہے، یہ الفاظ یعنی، موجود ہونا، جب اس طرح استعمال کئے جائین، جسطرح تمنے یہان استعمال کیا تو یہ زمانکے کوئی ایسے مجرد اور بہت عجیب وغریب معنی ہین، جن کے سمجھنے سے مین قاصر ہون۔

۶۹۔ نیز ذرا اسکی بھی جانچ کرنی چاہیے، کہ سبب سے کیا مراد ہے۔ روزمرہ کے استعمال زبان سے جہان تک مین اخذ کرسکتا ہون، تو وہ یہ ہے، کہ یہ لفظ یا تو فاعل پر دلالت کرتا ہے جو کسی اثر کو پیدا کرتا ہے، یا پھر ایک ایسی چیز پر جو معمولاً اس اثر کے ساتھ یا پہلے مشاہدہ ہوتی ہے۔ لیکن جب یہ لفظ مذکورہ بالا تعریف والے مادہ کے لیے استعمال ہوتا ہے، تو ان دونون معنون مین سے کوئی بھی نہین لیے جاسکتے۔ کیونکہ مادہ کو منفعل اور عدیم الحرکت کہا جاتا ہے، لہذا یہ فاعل یا علت موثر نہین ہوسکتا۔ نیز تمام صفات محسوسہ سے عاری ہونے کی بنا پر یہ ناقابل حس بھی ہے، اس لیے دوسرے معنی مین بھی، مثلاً جیسے انگلی کا جلنا ایک مخصوص قسم کے درد کا سبب کہا جاتا ہے، یہ ہمارے احساسات کا سبب نہین قرار پاسکتا۔ لہذا اب مادہ کو سبب کہنے کے کیا معنی ہوسکتے ہین؟ یہ اصطلاح یا تو سرے سے بے معنی ہے، یا پھر کسی ایسے معنی مین مستعمل ہے، جو عام مفہوم سے نہایت بعید اور مختلف ہین۔

۷۰۔ تم شاید یہ کہوگے، کہ گو ہمکو مادہ کا احساس نہین ہوتا، تاہم خدا اس کا احساس کرتا ہے جسکے لیے یہ ہمارے اندر تصورات پیدا کرنے کا ایک غیر لازم سبب ہے۔ کیونکہ تم یہ کہہ سکتے ہو، کہ چونکہ ہم دن رات مشاہدہ کرتے ہین، کہ ہمارے احساسات ایک مرتب ومرتبط اسلوب سے ذہن مین منتقش ہوتے ہین، اس لیے یہ فرض کرنا بالکل معقولیت پر مبنی ہے، کہ ان کی

آفرینش کے لیے مستقل اور بندھے ہوئے خاص خاص اسباب بھی ہین - یعنی ہمارے ہر تصور کے مقابل مین مادہ کا کوئی نہ کوئی مستقل اور ممتاز جز موجود ہوتا ہے - مادہ کے یہ اجزا اگرچہ براہ راست ہمارے ذہن مین تصورات کی تخلیق نہین کرتے، کیونکہ وہ بالذات منفعل اور ہمارے لیے قطعاً ناقابل ادراک ہین، تاہم خدا کے لیے، جو ان کا ادراک رکھتا ہے، یہ ایسے اسباب غیر لازمہ کا کام دیتے ہین، جو اُسکے پیش نظر رکھتے ہین، کہ کب اور کون سے تصورات ہمارے ذہن مین منقش کرے، تاکہ چیزون مین ہمیشہ انضباط اور یکرنگی قائم رہے -

۷۱ - میرا جواب یہ ہے کہ مادہ کے جو معنی اوپر بیان کیے گئے ہین اس کے بعد اب کسی ایسی شی کے وجود کا سوال نہین باقی رہتا، جو روح اور تصور یعنی مدرک اور ادراک سے منفصل اور باہر ہو، بلکہ گفتگو صرف یہ رہتی ہے کہ کیا خدا کے ذہن مین ایسے تصورات نہین ہین (جنکے متعلق مین نہین جانتا، کہ کس قسم کے ہین) جو ایسے علائم و نشانات کی حیثیت رکھتے ہون، جنسے اُسکو معلوم ہو، کہ کیونکر ہمارے ذہنون مین احساسات کو ایک باقاعدہ اور منضبط صورت مین پیدا کرے، بالکل قریب قریب اسی طرح جسطرح ایک گویے کو موسیقی کے علائم و اشارات سے ایسے موزون مرکبات صوتی یا لحن پیدا کرنے کی ہدایت ملجاتی ہے جسکو سُر یا نغمہ کہتے ہین، گو جو لوگ سنتے ہین انکو ان علائم و اشارات کا احساس نہو، اور ان سے بالکل نابلد ہون - لیکن مادہ کا یہ مفہوم (جسکے سوا کوئی اور سمجھ مین آنے والا مفہوم "نامعلوم اسباب غیر لازمہ" کی اس تفسیر سے مین نہین اخذ کرسکتا، جو اوپر مذکور ہوئی) اس درجہ وہمی اور خیالی معلوم ہوتا ہے کہ کسی قسم کی تردید و تغلیط کا مستحق نہین - علاوہ برین بہ لحاظ نتیجہ کے یہ اعتراض ہمارے اُس پیش کردہ نظریہ کے، کہ کسی بے حس اور غیر محسوس جوہر کا وجود نہین، خلاف نہین پڑتا -

۷۲- اگر ہم اپنے احساسات کے انضباط اور یکرنگی کو عقل کی روشنی مین دیکھین تو اُن سے ہم اُس روح کے فضل و حکمت کا نتیجہ بے شبہہ اخذ کرین گے، جو ان کو ہمارے ذہنون مین پیدا کرتی ہے، لیکن بس اس سے زیادہ ہم اُن سے کوئی اور نتیجہ معقولیت کے ساتھ نہین نکال سکتے۔ مین کہتا ہون، کہ میرے لیے تو یہ بالکل عیان اور روشن ہے کہ ایک روحانی ہستی کا بے انتہا حکیم، صاحب فضل اور قادر ہونا ہی پوری طرح تمام مظاہر فطرت کی تشریح کے لیے کافی ہے۔ باقی رہا بے حس و حرکت مادہ کا دعویٰ، تو جن چیزون کا مین احساس کرتا ہون، ان مین سے کوئی ایک چیز بھی ایسی نہین جسکو اس سے ذرّہ بھر بھی علاقہ ہو، یا جو اسکے وجوہ و خیال کی جانب رہنمائی کرتی ہو۔ اور مین یہ دیکھکر نہایت خوش ہون گا، اگر کوئی شخص نیچر کے کسی حقیر سے حقیر واقعہ کی بھی اس مادہ سے تشریح کر دے۔ یا وہ اسکے وجود کے لیے کوئی بھی ایسی عقلی وجہ پیش کرے، جو ادنیٰ سے ادنیٰ درجہ بھی رکھتی ہو، یا کم از کم اس فرضی مادہ کے کوئی قابل سماعت معنی یا مفہوم ہی بتا دے، کیونکہ مین خیال کرتا ہون، کہ مادہ کی حیثیت سببی سے متعلق، یہ امر پوری طرح واضح کیا جا چکا ہے کہ وہ ہمارے لیے تو کسی شی کا سبب نہین۔ رہی یہ بات کہ ہمارے اندر تخلیق تصورات مین خدا کے لیے یہ سبب غیر لازم کا کام دیتا ہے - اس دعوی کی بھی جتنی حقیقت ہے، اسکو بھی ہم ابھی ابھی دیکھ چکے ہین۔

۷۳- یہان اُن محرکات پر کسی قدر غور کر لینا، بامحل اور مفید ہے، جنھون نے انسان کو جوہر مادی کے وجود کے فرض کرنے پر مائل کیا۔ کیونکہ اس سے ہمکو نظر آجائیگا کہ ان محرکات یا دلائل کا کیونکر آہستہ آہستہ انقطاع اور انعدام ہوتا گیا، جس سے ہم وجود مادہ کے اُس حصۂ اعتقاد کو زائل کر سکین گے جسکی بنیاد ان محرکات پر تھی۔ سب سے اوّل یہ خیال پیدا ہوا کہ رنگ، شکل، حرکت وغیرہ، صفات محسوسہ یا اعراض، ذہن سے باہر موجود

ہین - اور اس بنا پر یہ ضروری ہوا، کہ کوئی ایسا بے ذہن محل یا جوہر مانا جائے، جس مین یہ موجود ہون، کیونکہ ان کے قائم بالذات وجود کا تصور ہی نہین کیا جاسکتا تھا- اس کے بعد بہ تدریج لوگون کو یہ یقین و اطمینان ہوتا گیا، کہ رنگ، آواز، اور اسی طرح باقی قابل حس ثانوی[1] صفات کا ذہن سے الگ کوئی وجود نہین، چنانچہ انہون نے اس محل یا جوہر مادی کو ان صفات سے معرا کرلیا، اور صرف اوّلی صفات مثلاً شکل، حرکت وغیرہ کو باقی رکھا، جن کو وہ ذہن سے باہر موجود مانتے تھے، اور اس لیے لازماً انکو ایک مادی محل کی احتیاج باقی رہی- لیکن جب یہ اچھی طرح ثابت ہوچکا کہ ان کا بھی ادراک کرنے والی روح یا ذہن باہر موجود ہونا ناممکن ہے، تو یہ از خود نتیجہ نکلتا ہے، کہ اب ہمکو وجود مادہ کے فرض کرنے کی کوئی وجہ نہین، اتنا ہی نہین بلکہ جب تک اس لفظ کے مفہوم مین یہ قید شامل ہے، کہ صفات یا اعراض کا ایک وجود فی الخارج محل ہے، اُس وقت تک اِس کا وجود ناممکن محض ہے-

۷۴- لیکن اگر خود مادیین اس بات کو مان بھی لین کہ چونکہ مادہ صرف اعراض کے قیام کی غرض سے فرض کیا گیا تھا، اس لیے جب یہ غرض جاتی رہی، تو قدرتاً اور بلاکسی اِبا کے اُس اعتقاد کو بھی ذہن سے نکل جانا چاہیے، جو اس پر مبنی تھا- تاہم یہ خیال اس قدر شدید عصبیت کے ساتھ ہمارے ذہن مین راسخ ہوگیا ہے، کہ دور کرتے نہین بنتا، اِسی لیے جب اصل شی ناقابل حمایت ہے، تو کم از کم ہم اس کا نام باقی رکھنا چاہتے ہین اور اُسکو خدا جانے ہستی، سبب وغیرہ کن کن غیر متعین مفاہیم کے لیے ہم استعمال کرتے ہین، جہانتک مین سمجھتا ہون، اس مین کسی ثبوت یا دلیل کی جھلک تک نہین- کیونکہ جس حد تک ہمارا

---

[1] صفات ثانوی اور صفات اوّلی کو علی الترتیب صفات عرضی اور صفات جوہری سے بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے یہ تفریق لاک کی ہے

تعلق ہے، یا جو کچھ ہم ان تمام تصورات، احساسات وخیالات کی نسبت جانتے اور ادراک کرتے ہین، جو ہمارے ذہن پر احساس یا فکر کی وساطت سے منتقش ہوتے رہتے ہین، سمجھ مین نہین آتا کہ اُن سے کسی بے حرکت، بے حس اور نامعلوم سبب کا وجود کیون کر نکالا جا سکتا ہے؟ دوسری بات یہ ہے، کہ ہمارے پاس کیا شہادت ہے جسکی بنا پر ہم یہ یقین یا وہم بھی کرین، کہ ایک ازہمہ بے نیاز ذات ہمارے اندر تصور پیدا کرنے کے لیے کسی بے جان وبے حرکت شی کی رہنمائی کی محتاج ہے،

۷۵- جمود وتعصب کی قوت کی یہ نہایت غیر معمولی اور بہت زیادہ تاسف انگیز مثال ہے، کہ ہر قسم کی شہادت عقلی کے خلاف انسان کا ذہن ایک ایسی احمقانہ اور جاہلانہ نامعلوم الحقیقت شی کے ماننے پر اس درجہ مضطرب ہے، جسکی مداخلت یا توسط خود ذہن کو تدبیر الٰہی سے محروم کر دیتا ہے، اور خدا کو تمام معاملات عالم سے دور پھینک دیتا ہے۔ لیکن ہم اعتقاد مادہ کی حفاظت مین جا ہے جو انتہائی سے انتہائی کوشش کرین، یہان تک کہ جب استدلال ہمارا ساتھ چھوڑ دے تو صرف وجود مادہ کے امکان کی بنا پر اپنے تعصب کی تیج کرتے رہین، اور اس ضعیف امکان کو کامیاب اور معنی خیز بنانے کے لیے تخیل کو پوری ڈھیل دیکر عقل کی بندش اور قابو سے باہر کر دین، تاہم اس ساری کوہ کندنی کا ماحصل صرف اتنا نکلے گا کہ خدا کے ذہن مین کچھ نامعلوم تصورات موجود ہین، کیونکہ خدا کے متعلق سبب غیر لازم کا لفظ بول کر اگر ہم کوئی معنی سمجھ سکتے ہین، تو وہ صرف اسی قدر ہین، اور یہ درحقیقت کسی واقعی شی کے لیے نزاع نہین ہے، بلکہ محض نام یا لفظ کے لیے

۷۶- لہٰذا اب مین اس پر نہین جھگڑنا چاہتا، کہ آیا ایسے تصورات خدا کے ذہن مین ہین، اور یہ کہ انکو مادہ کے نام سے موسوم کیا جا سکتا ہے یا نہین۔ لیکن اگر با این ہمہ

ایک بے ذہن جوہر یا امتداد اور حرکت وغیرہ صفات حسیہ کے محل کے وجود پر تم اڑے رہو تو بسم اللہ، میرے نزدیک تو یہ صراحتًا ناممکن ہے، کہ ایسی کوئی شی موجود ہو۔ کیونکہ ان صفات کا کسی بےحس جوہر مین پایا جانا یا اس کے ساتھ قائم ہونا ایک بین تناقض ہی۔

۷۷۔ لیکن تم یہ کہوگے، کہ گو امتداد اور اسی طرح کے دوسرے صفات واعراض جنکو ہم محسوس کرتے ہین، ان کے لیے کوئی بے ذہن محل نہ ہو، تاہم یہ ممکن ہے کہ ایک بےحس وحرکت اور غیر مدرک جوہر یا محل بعض دوسرے ایسے صفات کے لیے پایا جاتا ہو، جو ہمارے لیے اسی طرح ناقابل فہم ہین، جس طرح ایک پیدائشی اندھے کے لیے رنگ، کیونکہ ہم ان کے احساس کے قابل کوئی حاسہ ہی نہین رکھتے۔ اور اگر ہمارے پاس وہ نیا حاسہ ہوتا، تو ہمکو ان کے وجود مین اس سے زیادہ شبہہ نہوتا، جتنا ایک اندھے کو، اگر اُسکی آنکھین کھول دی جائین، روشنی اور رنگ کے وجود مین ہو سکتا ہے۔ میرا جواب اولًا تو یہ ہے کہ لفظ مادہ سے جو کچھ تم مراد لیتے ہو، اگر اُسکی حقیقت اس سے زیادہ نہین، کہ وہ نامعلوم صفات کا ایک نامعلوم محل ہے، تو اُسکے وجود وعدم سے بحث نہین، کیونکہ ہمکو اس سے کچھ سروکار ہی نہین ہے۔ اور مجکو ایسی شی کے لیے جھگڑنے مین کوئی فائدہ نہین نظر آتا، جسکی نسبت ہمکو نہین معلوم کہ کیا ہے اور کیون ہے۔

۷۸۔ لیکن دوسرا جواب یہ ہے، کہ اگر ہمارے پاس کوئی نیا حاسہ ہوتا تو وہ صرف اور نئے تصورات یا احساسات کا اضافہ کر سکتا تھا۔ اور اس وقت ہم اُن کے کسی غیر مدرک محل مین موجود ہونے کے خلاف وہی دلیل پیش کر دیتے جو شکل، حرکت، رنگ وغیرہ سے متعلق ابھی پیش کیجا چکی ہے۔ صفات جیسا کہ ثابت کیا جا چکا ہے، ان احساسات یا تصورات سے ماسوا کوئی شی نہین ہین۔ جن کا وجود صرف ادراک کرنے والے کے ذہن مین ہے۔

یہ دعوی نہ صرف اُن تصورات کے لیے صحیح ہے جن سے ہم سردست واقف ہین بلکہ عام ممکن تصورات کے لیے خواہ وہ کسی طرح کے بھی ہون۔

۷۹۔ مگر تم اب بھی اصرار کر سکتے ہو، کہ اچھا اس سے کیا ہوتا ہے کہ ہمارے پاس وجود مادہ کے یقین کے لیے کوئی ثبوت نہین؟ اور ہم اس کا کوئی استعمال و مصرف نہین بتا سکتے یا اس کے ذریعہ کسی شی کی تشریح نہین کر سکتے، یا یہ تک تصور نہین کر سکتے کہ اس لفظ کے کیا معنی ہین؟ کیونکہ باوجود ان تمام باتون کے یہ کہنا کہ مادہ موجود ہے، اور محض محل تصورات یا جوہر ہونے کی ایک کلی حیثیت ہے، کوئی تناقض نہین رکھتا۔ البتہ اس مین شک نہین کہ ان الفاظ کے معنی کی کسی خاص توضیح یا تخصیص سے شدید مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ میرا جواب یہ ہے، کہ جب الفاظ کا استعمال بغیر کسی معنی کے ہے، تو پھر جا ہے، جس طرح انکو باہم جوڑ دو کوئی تناقض کا خطرہ نہین ہوسکتا۔ مثلاً تم کہہ سکتے ہو، کہ دو۲ اور دو۲ سات ہوتے ہین، بشرطیکہ یہ اعلان کر دو کہ ان لفظون کو تم معمولی معنی مین نہین لیتے، بلکہ ایک ایسی شی کے علائم کی حیثیت سے استعمال کرتے ہو، جس کو تم نہین جانتے کہ کیا ہے۔ اور بعینہ اسی استدلال کی بنا پر تم یہ بھی کہہ سکتے ہو، کہ ایک بے حرکت، بے ذہن اور بے اعراض جوہر کا وجود ہے جو ہمارے تصورات کا سبب ہے۔ اور ہم اس دوسرے جملہ سے اُسی قدر سمجھین گے جتنا پہلے سے۔

۸۰۔ سب سے آخری اعتراض تمہارا یہ ہوسکتا ہے، کہ اچھا اس مین کیا نقصان ہے کہ ہم جوہر مادی سے باز دعوے داخل کرتے ہین، اور صرف اس پر قائم رہتے ہین کہ مادہ کوئی نامعلوم چیز ہے، وہ نہ جوہر ہے، نہ عرض، نہ روح ہے، نہ تصور، وہ بے حرکت ہے، بے ذہن ہے، ناقابل تقسیم ہے، ناقابل تاثر ہے، غیر ممتد ہے، اور کسی مکان مین موجود

نہین ہے؟ کیونکہ تم یہ کہو گے، کہ جو اعتراضات مادہ کی جوہریت، سببیت یا کسی اور ایجابی یا اضافی مفہوم پر وارد کئے جا سکتے ہین، اُنکی مادہ کی اس سلبی تعریف مین سرے سے کوئی گنجائش ہی نہین۔ میرا جواب یہ ہے، کہ اگر تم کو اس مین کوئی فائدہ نظر آتا ہے کہ لفظ 'مادہ' کو اُسی مفہوم مین استعمال کرو، جس مین لوگ 'لاشی' کو استعمال کرتے ہین، تو تم ایسا کر سکتے ہو، اور اپنے محاورہ مین ان دونون لفظون کو مترادف اور ایک دوسرے کا قائم مقام بنا سکتے ہو، کیونکہ میرے نزدیک مادہ کی اس تعریف کا نتیجہ ہی یہ ہے۔ اس لیے کہ جب مین اس تعریف کے اجزا پر مجموعًا یا انفرادًا توجہ سے غور کرتا ہون، تو جو اثر یا مفہوم ذہن مین پیدا ہوتا ہے، وہ اُس سے مختلف نہین ہوتا، جو لفظ لاشی سے پیدا ہوتا ہے۔

۱۸۔ شاید تم یہ جواب دو گے، کہ مذکورۂ بالا تعریف مین ایک ایسی شی داخل ہے جو مادہ کو لاشی سے پوری طور پر ممتاز کر دیتی ہے، یعنی ذاتیت، کونیت، یا وجود کا ایجابی اور مجرد مفہوم۔ مین مانتا ہون، کہ بے شک، جو لوگ کلیات اور مجردات سازی کی قوت رکھنے کے مدعی ہین، وہ اس طرح باتین کرتے ہین، کہ گویا واقعتًا وہ ایک تصور رکھتے ہین، جو مجرد ترین اور انتہائی کلی تصور ہے۔ اور جو میرے لیے سب سے زیادہ ناقابل فہم ہی۔ البتہ میرے پاس اس سے انکار کی کوئی وجہ نہین، کہ روح یا نفس کی بہت سی، ایسی مختلف المدارج اور متفاوت الاستعداد انواع موجود ہین، جنکی قوتین، تعداد اور وسعت دونون کے لحاظ سے ان قوتون سے فائق ہین، جو میری ہستی کے خالق نے مجکو عطا کی ہین۔ اور محض اپنے ذاتی چند، محدود، اور تنگ منافذ حس کی بساط پر ان تصورات کے قیاس اور فیصلہ کا، عوئے جو برترین روح کی ان تھک قوت مختلف النوع نفوس پر منتقش کر سکتی ہی

یقیناً ایک انتہائی حماقت اور تخمین ہے۔ کیونکہ تصورات یا احساسات کے بہت سے ایسے اصناف ہو سکتے ہین، جو باہم ایک دوسرے سے اور میرے تمام ادراکات سے اُسیقدر مختلف ہون، جتنا رنگ آواز سے ہے۔ لیکن ارواح اور تصورات کے بیشمار ممکن الوجود انواع کے مقابل مین اپنی فہم کے نقص وقصور کا چاہے جتنی آمادگی اور مستعدی سے اعتراف کرلون، پھربھی ذہن اور تصور، مدرک اور ادراک سے مجرد اور علیحدہ ہستی، یا وجود کا دعوے مین گمان کرتا ہون کہ ایک صریح تناقض اور لفظون کا کھیل ہے۔

اب صرف یہ باقی رہ جاتا ہے، کہ ہم اُن اعتراضات پر بھی غور کرلین، جو مذہب کی جانب سے امکاناً ہمارے اصول پر کئے جا سکتے ہین۔

۸۲۔ بعض لوگ یہ خیال کرتے ہین کہ گو اجسام کے واقعی وجود کے لیے جو دلائل عقل سے ماخوذ ہین، وہ برہان کی حیثیت نہ رکھتے ہون، تاہم صُحُفِ مقدسہ اس باب مین اس قدر واضح اور صاف ہین، کہ ایک معقول عیسائی کو اس امر کا اطمینان واذعان کرادینے کے لیے بالکل کافی ہین، کہ اجسام فی الواقع موجود ہین اور محض تصورات کے ماسوا کوئی شی ہین۔ کیونکہ کتاب مقدس مین ایسے بے حساب واقعات مذکور ہین، جو بداہۃً لکڑی پتھر، پہاڑ، دریا، اور انسانی اجسام کے وجود واقعی کو تسلیم کرتے ہین۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مقدس یا غیر مقدس کوئی کتاب بھی ہو جس مین یہ یا اس طرح کے اور الفاظ اپنے عامی مفہوم مین یا بامعنی سمجھکر استعمال کئے گئے ہین، اُن مین سے کسی کی صداقت کو بھی ہمارے نظریہ کی بنا پر حرف گیری کا خطرہ نہین ہے۔ کیونکہ یہ ثابت کیا جاچکا ہے، کہ ان چیزون کا واقعی وجود اور اجسام کا ہونا یا جسمانی جواہر تک کا ہونا، بشرطیکہ عامیانہ مفہوم لیا جاے، ہمارے اصول کے خلاف نہین۔ اور اشیا و تصورات، حقائق و وہمیات کا فرق پوری وضاحت

کے ساتھ بیان کیا جاچکا ہے (بند ۲۹-۳۰-۳۳-۳۶ وغیرہ دیکھو) رہا فلاسفہ کا مادہ یا خارج از ذہن اشیا کا وجود، تو مین خیال کرتا ہون، کہ ان کا صحائف مین کہین بھی ذکر نہین ہے۔

۸۳ - دوسری بات یہ ہے، کہ خارجی چیزون کا وجود ہو یا نہو، لیکن اتنا سبکو تسلیم ہے کہ الفاظ کا اصلی اور خاص کام صرف اتنا ہے، کہ وہ اشیا یا ہمارے تصورات پر محض اس حیثیت سے دلالت کرین جس حیثیت سے ہمکو ان کا علم و ادراک ہوتا ہے۔ لہذا یہ بالکل صاف نتیجہ نکلتا ہے، کہ جو اصول ہمنے قائم کئے ہین ان مین اور زبان کی اہمیت وصحت استعمال مین کوئی تعارض نہین، اور ہماری روزانہ کی گفتگو مین خواہ وہ کسی قسم کی ہو، جہانتک سمجھنے سمجھانے کا تعلق ہے، کوئی رخنہ نہین پڑتا، لیکن، جو کچھ ہم اپنے پچھلے معروضات مین، نہایت شرح وبسط کے ساتھ کہہ آئے ہین، اُن سے یہ تمام باتین اس درجہ واضح اور منقح ہو جاتی ہین، کہ اب ان پر زیادہ اصرار فضول ہے۔

۸۴ - تاہم اتنا الزام پھر بھی کم از کم لگایا جائے گا، کہ ہمارے اصول کی بنا پر معجزات کی عظمت و قوت بہت گھٹ جاتی ہے۔ عصائے موسیٰ کی نسبت ہمکو کیا سمجھنا چاہیے؟ کیا یہ حقیقتاً سانپ نہین ہوگیا تھا، اور صرف دیکھنے والون کے تصورات کا رد و بدل تھا؟ اور کیا یہ گمان کیا جاسکتا ہے، کہ ہمارے نجات دلانے والے نے قانا[۱] کی دعوت ولیمہ مین اس سے زیادہ کچھ نہین کیا، کہ مہمانون کی بصارت، شامہ، اور ذائقہ کو اس طرح مسخر کرلیا، کہ ان سب کے اندر بس می کا محض ایک تصور پیدا کر دیا؟ یہی تمام اور معجزات کی نسبت بھی کہا جاسکتا ہے، جنکو اصول مذکورہ کی بنا پر محض ایک طرح کا فریب ذہن اور التباس حواس سمجھنا چاہیے۔ مین اس کا جواب یہ دیتا ہون، کہ نہین عصا واقعی سانپ بن گیا تھا، اور پانی

[۱] قانا مین کسی شادی کے موقع پر می گھٹ گئی۔ مسیح نے مٹکون مین پانی بھروا دیا، جو می بن گیا۔ دیکھو یوحنا باب ۲۔

واقعی سمے - اور یہ بات بند ۸۴ اور ۸۵ سے بالکل واضح ہے، کہ یہ جواب میرے سابق دعاوی کے متناقض نہین ہے۔ بلکہ یہ واقعی اور غیر واقعی کا مسئلہ اس قدر شرح وبسط کے ساتھ بار بار دہرایا جاچکا ہے اور اسکی بناپر جو دشواریان لاحق ہوسکتی ہین، ان کا جواب سابق مباحث سے اس درجہ سہولت کے ساتھ حاصل کیا جاسکتا ہے، کہ یہان اپنے محل پر اسکی تشریح و تفصیل پڑھنے والون کی فہم کی ہتک ہے۔ صرف اتنا کہنا ہے، کہ دسترخوان پر جو لوگ موجود تھے، اگر انھون نے مَی دیکھی، سونگھی، چکھی، اور پی، اور اسکے تمام اثرات محسوس کئے، تو میرے نزدیک اس سکے واقعی سمے ہونے مین کوئی شبہہ نہین۔ مختصر یہ کہ معجزات کی واقفیت کے متعلق ہمارے اصول کی بناپر کسی قسم کے شک یا تردد کی گنجائش نہین، بلکہ اسلئے مقبول عام اصول، کی بناپر البتہ طرح طرح کے اشکالات پیدا ہوسکتے ہین، اسلیے ہمارے اصول بجاے معجزات کے مخالف پڑنے کے دراصل موافق ہین۔

۸۵- ان تمام اعتراضات کو مین نے واضح سے واضح اور صاف ترین روشنی مین پیش کرنے کی کوشش کی ہے، اور جتنا وزن اور زور انپر دیا جاسکتا تھا، دیا ہے، اب ان سے نبٹ چکنے کے بعد، ہم خود اپنے اصول کے لوازم و نتائج پر ایک نظر ڈالتے ہین۔

ان مین سے بعض تو پہلی ہی نظر مین سامنے آجاتے ہین:۔ مثلاً وہ متعدد دقیق اور پیچیدہ مسائل جن پر فکر و تفحص کی بڑی بڑی ہمتین صرف کی جاچکی ہین، فلسفہ سے کلیۃً خارج البلد ہوجاتے ہین۔ جوہر جسمی مین فکر و ادراک کی قابلیت ہے یا نہین، مادہ لاالیٰ نہایت منقسم ہوسکتا ہے یا نہین، اور یہ روح یا ذہن پر کیونکر عمل کرتا ہے۔ یہ اور اسی قسم کی اور تحقیقات ہر زمانہ مین فلاسفہ کی غیر مختتم تفریح اور دلچسپی کا سرمایہ رہی ہین۔ لیکن چونکہ ان تمام سوالات و تحقیقات کا سارا دارومدار مادہ کے وجود پر تھا، اس لیے اب ہمارے اصول کے اندر

انکی کوئی گنجایش ہی نہین رہتی - اسی طرح مذہب وحکمیات (سائنس) کے لیے بھی ان اصول کے اندر بہت سے فوائد ہین، جنکا مقدمات سابقہ سے نہایت آسانی کے ساتھ استنباط ہوسکتا ہے - اور زیادہ وضاحت کے ساتھ ان کا بیان آگے آویگا -

۸۶ - جو اصول ہمنے پیش کئے ہین، ان کی رو سے قدرتاً تمام معلومات انسانی کی تحلیل دو عنوانات مین ہو جاتی ہے، یعنی تصورات اور اذہان جنمین سے ہر ایک پر ہم علی الترتیب بحث کرین گے -

سب سے پہلے تصورات یا غیر مدرک چیزون کو لو - ان چیزون کی نسبت ہمارا علم ہمیشہ نہایت تاریک اور پیچیدہ رہا ہے، اور نہایت خطرناک غلطیون مین ہم مبتلا رہے ہین جسکی وجہ صرف محسوسات کا دُہرا وجود ماننا ہے، ایک تو وہ جو قابل فہم یا ذہن مین ہے، دوسرا حقیقی اور ذہن سے باہر، جسکی بنا پر خیال کیا جاتا ہے، کہ یہ غیر مدرک چیزین نفس ادراک ذہن سے علاوہ اپنا ایک ذاتی، خارجی وجود رکھتی ہین - یہی خیال، جسکے متعلق ثابت کیا جاچکا ہے، کہ محض بے بنیاد، اور مہمل ہے، تشکیک کی جڑ ہے - کیونکہ جب تک لوگ یہ خیال کرتے رہے کہ حقائق کا وجود ذہن سے باہر ہے اور انسان کا علم اسی حد تک حقیقی ہے، جس حد تک وہ ان موجود فی الخارج حقائق کے مطابق ہے، تو اس کا یہ لازمی نتیجہ ہی تھا، کہ وہ کبھی یہ یقین نہ کرسکین کہ انسان کو سرے سے کوئی بھی حقیقی علم حاصل ہے - کیونکہ اسکے معلوم کرنے کا کیا ذریعہ ہے، کہ جن چیزون کا آدمی کو حس وادراک ہوتا ہے، وہ اُن چیزون کے مطابق ہین یا نہین، جنکا حس وادراک کچھ بھی نہین ہوتا - اور جو ذہن سے باہر موجود ہین؟

۸۷ - رنگ، صورت، حرکت، امتداد، وغیرہ کو اگر محض ادراکات ذہنی خیال کیا جائے تو ظاہر ہے کہ ان کا کامل علم حاصل ہے، کیونکہ انکی حقیقت اس ادراک کے علاوہ کچھ ہے ہی نہین

لیکن اگر یہ خیال کیا جائے کہ اصلی موجودات ذہن سے باہر ہین اور یہ چیزین محض اُنکی نقل وتشبیہ ہین، تو پھر لا محالہ تشکیک مین مبتلا ہو جانا پڑتا ہے۔ کیونکہ اس صورت مین ہم صرف ظواہر کو جانتے ہین، نہ کہ چیزون کے حقیقی صفات کو۔ اور کسی شے کا حقیقی یا ذاتی امتداد شکل اور حرکت کیا ہے، یہ ایسی بات ہے، جس کا جاننا ہمارے لیے ناممکن محض ہے، ہم خالی اس نسبت یا علاقہ کو جان سکتے ہین جو اُن کو ہمارے حواس کے ساتھ حاصل ہے۔ اس اصول کی بنا پر چیزین تو اپنی جگہ پر جیسی ہین ویسی ہی رہتی ہین، البتہ ہمارے تصوّرات بدلتے رہتے ہین، اب یہ فیصلہ کہ ان تصورات مین سے حقیقت کا کون سا تصور نمایندہ ہے، یا یہ کہ سرے سے ان مین سے کوئی بھی نمایندۂ حقیقت ہے یا نہین، ہماری قدرت سے باہر ہے۔ لہذا جو کچھ بھی ہم جانتے، دیکھتے، سنتے، اور محسوس کرتے ہین اسکی بساط ایک بے بنیاد وہم وخیال سے زیادہ نہین رہ جاتی جسکو حقیقی اشیا سے کوئی مناسبت نہین۔ یہ سارا تشکیکی رجحان صرف اس فرض سے پیدا ہوتا ہے کہ حقیقی اشیا اور ان کے تصورات دو مختلف چیزین ہین، اور یہ کہ اوّل الذکر ذہن سے باہر، اور بغیر ادراک کئے ہوئے موجود ہین۔ اس بحث کی کسی قدر تفصیل کر کے، یہ ثابت کر دینا نہایت آسان کام ہے کہ ہر زمانہ کے متشککین کے دلائل کی بنیاد تمام تر اسی موجودات خارجی کی فرض پر رہی ہے!

۸۸۔ جب تک ہم غیر مدرک چیزون کی جانب نفس انکے ادراک کے سوا کسی اور واقعی وجود کا انتساب کرتے رہین گے، اسوقت تک نہ صرف کسی حقیقی غیر مدرک شی کی ماہیت کا ثبوت وشہادت کے ساتھ معلوم کرنا ہمارے لیے ناممکن ہے، بلکہ نفس اس کے موجود ہونے تک کا پتہ نہین لگا سکتے۔ اسی لیے ہم دیکھتے ہین کہ فلاسفہ کو اپنے حواس پر بھروسہ نہین رہا، وہ زمین وآسمان اور تمام محسوسات، بلکہ خود اپنے اجسام تک کے وجود کو

شبہ کی نظر سے دیکھتے ہین۔ اور بے انتہا جانفشانی اور معرکہ آرائی کے بعد بھی اس اعتراف پر بے بس ہین، کہ ہم محسوسات کے وجود کا کوئی بھی بدیہی یا برہانی علم نہین حاصل کر سکتے۔ لیکن یہ سارا شک وشبہ جو ذہن کو گمراہ اور پراگندہ کرتا ہے اور فلسفہ کو دنیا کی نظرون مین مضحکہ خیز بنا دیتا ہے آناً فاناً ناپید ہو جاتا ہے، اگر ہم صرف اتنا کرین کہ اپنے لفظون کو بامعنی کر لین، اور ذاتی، خارجی، ہستی وغیرہ اصطلاحات کو، جو خدا معلوم کس چیز پر دلالت کرتے ہین، اپنی تفریح خاطر اور دلچسپی کا سامان نہ قرار دین۔ لیکن میرے لیے تو ان چیزون مین شک کرنا جنکا واقعتاً حواس سے ادراک کرتا ہون اتنا ہی مشکل ہے جتنا خود اپنے وجود مین کرنا۔ کیونکہ جب یہ مان لیا گیا، کہ کسی غیر مدرک شی کا وجود، اس کا ادراک کیا جانا ہی ہے، تو پھر یہ ایک کھلا ہوا تناقض ہے، کہ کوئی چیز، جسکو ہم اس وقت حاسۂ لمس یا بصر سے ادراک کر رہے ہین، وہ بعینہ اس وقت غیر موجود یا معدوم ہو۔

۸۹۔ حقیقی اور صحیح علم کا ایک ایسا مستحکم نظام قائم کرنے کے لیے جو تشکیک کے حملون کے سامنے سپر ہو سکے، کوئی شی اس سے زیادہ اہم نہین ہے، کہ پہلے یہ پوری وضاحت سے طے کر لیا جائے کہ لفظ **شی**، **حقیقت** اور **وجود** کے معنی کیا ہین۔ کیونکہ جب تک ان لفظون کے معنی نہ متعین ہو جائین، اسوقت تک اشیا کے حقیقی وجود کے بارہ مین لڑنا، یا اسکی نسبت کچھ جاننے کا ادعا محض لغو اور بے نتیجہ ہے۔ **شی** یا **ہستی** تمام عالم کی چیزون کے لیے ایک ہمہ گیر نام ہے، جسکے اندر دو بالکل ممتاز اور مختلف الجنس اصناف یعنی **اذہان** اور **تصورات** داخل ہین، جنمین بجز نام کے اور کوئی بات مشترک نہین۔ مقدم الذکر فاعل اور ناقابل انقسام (ناقابل فساد[۱]) جواہر ہین، اور موخر الذکر بے حرکت اور سریع الزوال، یا

[۱] دوسرے ایڈیشن مین یہ لفظ نہین ہین۔

قائم بالغیر چیزین ہین، جو بذات خود نہین موجود بلکہ اذہان یا روحانی جواہر کے ساتھ قائم و موجود ہین (ہم کو اپنے وجود کا علم[1] ایک قسم کے اندرونی احساس یا فکر سے حاصل ہوتا ہے، اور دوسرے اذہان کا محض استدلال سے۔ اتنا کہا جاسکتا ہے، کہ ہملوگ اپنے اپنے اذہان یعنی نفوس یا فاعل ہستیون، کا ایک طرح کا علم یا درک تو رکھتے ہین، لیکن یہ علم یا درک[2] صحیح معنی مین تصور نہین ہے۔ اسی طرح ہم اشیا یا تصورات کے مابینی علائق کو بھی جانتے یا انکا درک رکھتے ہین۔ لیکن یہ علائق خود تصورات یا اشیا سے اس حیثیت سے ممتاز اور الگ ہین، کہ موخر الذکر کا ادراک بلا مقدم الذکر کے ادراک کئے ہوسکتا ہے[3]۔ میرے نزدیک تصورات، اذہان اور علائق سب کا اپنی اپنی حیثیت سے انسان کو علم ہوتا ہے، اور سب کی سب بحث و گفتگو کا موضوع ہین، اور یہ کہ تصور کی اصطلاح کو تسامحاً ہر اس چیز پر دلالت کے لیے وسیع کیا جاسکتا ہے، جسکو ہم جانتے، یا جسکا کسی طرح کا درک رکھتے ہین)

۹۰- ہم اس کے منکر نہین، کہ جو تصورات حواس پر منتقش ہوتے ہین، وہ حقیقی چیزین ہین، یا حقیقتہً موجود ہین۔ لیکن ہم اسکا قطعی انکار کرتے ہین، کہ وہ تصورات ان ذہنون سے باہر موجود ہو سکتے ہین، جو ان کا ادراک کرتے ہین، یا یہ کہ وہ، ذہن سے باہر موجود چیزون کی نقل و شبیہ ہین۔ کیونکہ کسی احساس یا تصور کا محسوس یا مُدرک ہونا ہی اُسکی ہستی ہے، اور

---

[1] بند کا یہ بقیہ ٹکڑا دوسرے ایڈیشن مین اضافہ کیا گیا ہے۔ جیسا کہ اسنے اور جگہ بھی درک و تصور مین تفریق کرتے وقت کیا ہے مثلاً بند ۱۴۲۔

[2] تصور (آئیڈیا) اور درک (موشن) مین برکلے جو کچھ تفریق کرتا ہے اسکا ماحصل یہ معلوم ہوتا ہے کہ درک سے کسی شی کا علم بوجہ ما مراد ہے، یعنی لفظ کے معنی مرادی کا سمجھ مین آجانا، بے اسکے کہ شی مراد کا ذہن مین کوئی بندھا ہوا تصور یا تمثال حاصل ہو۔ دیکھو بند ۱۴۲۔

[3] یعنی تصورات کے باہمی علائق کا ادراک بغیر تصورات کے ادراک کے ہوسکتا ہے۔ صاف مطلب سمجھ مین نہین آتا ہے۔ کہ کیا ہے۔

ایک تصور، تصور کے سوا کسی اور شی کے مشابہ نہین ہوسکتا۔ البتہ حواس سے جن چیزون کا ادراک ہوتا ہے انکو اس حیثیت سے بیرونی یا خارجی کہا جاسکتا ہے، کہ اُن کو خود ادراک کرنے والا ذہن نہین پیدا کرتا، بلکہ ایک اور روح جو اُس ذہن سے بالکل ممتاز اور الگ ہے اس پر منتقش کردیتی ہے۔ اسی طرح اشیا حسی ایک اور مفہوم مین بھی خارج از ذہن کہی جاسکتی ہین یعنی جب وہ ہمارے علاوہ کسی دوسرے ذہن مین موجود ہوتی ہین مثلاً جب مین اپنی آنکھین بند کرلیتا ہون تب بھی وہ چیزین موجود ہوسکتی ہین جنکو مینے دیکھا تھا لیکن کسی دوسرے ذہن مین۔

۹۱۔ یہ خیال کرنا نہایت غلطی ہوگی، کہ جو کچھ اوپر کہا گیا ہے، اس سے حقائق اشیا کی نفی یا استخفاف ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کا تو مقبول عام اصول کی بنا پر بھی اعتراف ہے، کہ امتداد، حرکت، یا بہ لفظ واحد تمام صفات حسی، کسی محل کے محتاج ہین، کیونکہ وہ بذات خود نہین موجود ہوسکتے۔ ساتھی جن اشیا کا حس سے ادراک ہوتا ہے، انکی نسبت بھی یہ مسلم ہے، کہ اُنہین صفات محسوسہ کے مختلف مجموعون کے سوا کچھ اور نہین ہین، لہذا وہ بھی لازماً بذات خود قائم وموجود نہین ہوسکتین۔ یہان تک تو سب کا اتفاق ہے۔ بس اب اگر ہم محسوسات کے ایسے مستقل بالذات وجود کا انکار کرتے ہین، جو کسی جوہر یا محل کے ساتھ وابستہ اور قائم نہ ہو، تو انکی مقبول عام حقیقت مین سے ہم کسی شی کو حذف یا منہا نہین کرتے، اور نہ اس حیثیت سے کسی بدعت کے مجرم ہین۔ صرف اختلاف اس قدر ہے، کہ ہمارے نزدیک، وہ بے ذہن چیزین، جنکا علم حواس سے ہوتا ہے، انکا نفس احساس یا ادراک سے الگ کوئی وجود نہین، اور اسی لیے اُن غیر ممتد اور ناقابل انقسام، جواہر یا نفوس کے علاوہ، جو ان پر متصرف ہین، اور اِن کا احساس وادراک کرتے ہین، کسی اور جوہر مین یہ نہین موجود ہوسکتین، لیکن فلاسفہ، عامی آدمی کی طرح اسکے قائل ہین کہ یہ حسی صفات، ایک بے حرکت، ممتد، اور غیر مدرک جوہر

کے ساتھ قائم ہین، جسکو وہ مادہ کہتے ہین، اور جسکی جانب وہ ایک ایسے طبیعی وجود کا انتساب کرتے ہین، جو تمام ذی ادراک ہستیون سے باہر، اور بلا کسی ذہن کے ادراک کئے ہوئے موجود ہے، بلکہ خود خلاق کائنات کے ازلی ذہن سے بھی بے نیاز ہے، اور اُس کے اندر اپنے ان خلق کردہ جواہر جسیمہ کے صرف تصورات کا وجود مانتے ہین، بشرطیکہ وہ ان جواہر جسیمہ کے مخلوق ہونے کو سرے سے مانین بھی۔

۹۲- کیونکہ جسطرح مادہ یا جوہر جسمی کا اعتقاد تشکیک کا اصلی عمود اور سہارا رہا ہے، جیساکہ ہم واضح طور پر ثابت کرچکے ہین، اسی طرح الحاد اور لامذہبیت کی فاجرانہ عمارتین بھی اسی اساس پر اُٹھائی گئی ہین۔ اتنا ہی نہین، بلکہ لاشی سے مادہ کی آفرینش کا تصور ایک ایسی عظیم دشواری خیال کیگئی ہے، کہ عہد قدیم کے مشہور ترین فلاسفہ، جن مین خدا کے ماننے والے تک شامل ہین مادہ کو غیر مخلوق اور خدا کا شریکِ ازلیت جانتے ہین۔ یہ جوہر مادی ہر زمانہ مین ملاحدہ کا کس درجہ حلیف و معاون رہا ہے، اسکی تفصیل یہان غیر ضروری ہے۔ انکے تمام پرعظمت و ہیبت نظامات کا اس پر مبنی ہونا، اتنا بیّن، اور قطعی ہے کہ اس ستون کو نکالتے ہی انکی ساری عمارت نیچے آجاتی ہے، یہان تک کہ پھر یہ مطلق ضروری نہین رہتا، کہ ملاحدہ کے ہر خبیث فرقہ کے لغویات کے ساتھ الگ الگ کوئی خاص اعتنا کیا جائے۔

۹۳- رہا فاجر اور ناپاک اشخاص کا غیر مادی جوہر پر ہنسی اڑاکر، اور روح کو بھی جسم کی طرح منقسم اور قابل فساد سمجھکر ان نظامات کے جال مین آسانی کے ساتھ پھنس جانا، جو انکے میلانات کے موافق و ملائم ہین، اور چیزون کی بناوٹ اور خلقت کو کسی قسم کے اختیار، عقل اور مقصد پر مبنی نہ قرار دینا، بلکہ بجائے اسکے تمام موجودات کی اصل اور جڑ ایک قائم بالذات بے عقل، اور غیر مدرک جوہر کو جاننا۔ اور ان لوگون کی باتون پر کان دھرنا، جو ربانیت یا احوال عالم پر کسی

برتر روح کی نگرانی اور معائنہ کے منکر ہین، اور سارے سلسلہ حوادث کو یا تو کورانہ اتفاق کی جانب منسوب کرنا، یا ایک اضطراری اور مجبورانہ وجوب کی جانب، جو ایک جسم کی دوسرے جسم پر تاثیر و تصرف سے پیدا ہوتا ہے - یہ تمام باتین بالکل قدرتی ہین - لیکن دوسری طرف مین خیال کرتا ہون، کہ بہتر اصول اور نظامات کے لوگ یہ جانتے ہین کہ مذہب کے دشمن غیر مدرک مادہ پر بے انتہا زور دیتے ہین، اور ہر چیز کو اسی مین داخل کر دینے کی کوشش و تدبیر مین لگے رہتے ہین، یہ دیکھکر نہایت خوش ہون گے، کہ اب یہ اعدائے مذہب اس بڑے سہارے اور تائید سے محروم کر دیے گئے ہین، اور اس واحد قلعہ سے نکال دیے گئے، جسکے باہر اپیکورس[1] اور ہابس کے پیرو اپنے ادعا کے لیے سایہ تک کا سہارا نہین رکھتے، اور نہایت آسانی اور سہولت کے ساتھ زیر ہو جاتے ہین -

۹۴ - غیر محسوس مادہ یا اجسام کے وجود کا اعتقاد، نہ صرف ملاحدہ اور جبریہ کے لیے تائید اور پناہ رہا ہے، بلکہ شرک اور بت پرستی کے تمام اصناف کا اسی پر دار و مدار رہا ہے - اگر لوگ صرف اتنا سمجھتے کہ چاند، سورج، ستارے وغیرہ حسی چیزین محض انکے ذہنی احساسات ہین، جن کا اس محسوسیت کے ماسوا کوئی وجود نہین - تو کچھ شک نہین کہ وہ خود اپنے تصورات کا سجدہ و عبادت کبھی نہ کرتے - بلکہ ان کی تعظیم و نیازمندی کا قبلہ صرف وہ ازلی اور غیر مرئی روح ہوتی، جو تمام چیزون کی پیدا کرنے والی اور پروردگار ہے -

۹۵ - ہمارے معتقدات مین اسی مہمل اور نامعقول اصول کی آمیزش نے عیسائیون کے لیے کچھ کم دشواریان نہین پیدا کر رکھی ہین، مثلاً ایک حشر ہی کے عقیدہ کو لو، کہ اس

---

[1] اپیکورس قدیم زمانہ کا، یعنی یونانی دور کا مشہور مادی ہے، اور ہابس عہد جدید کے مادیین کا کہنا چاہیے سرعسکر تھا -

فرقہ سوسینیہ[1] نے کتنے شبہات اور اعتراضات وارد کئے ہین، لیکن کیا ان مین سب سے قوی ترین اعتراضات تک کی بنیاد ہویت جسم کے فرض پر نہین ہے، یعنی یہ کہ گو جسم اپنی شکل یا صفات محسوسہ کے لحاظ سے بدلتا رہتا ہے، لیکن بہ لحاظ اپنے جوہر مادی کے ہمیشہ یکسان اور غیر متغیر رہتا ہے؟ لہذا اگر تم اس جوہر مادی کو اڑا دو جسکی ذات وہویت کا سارا جھگڑا ہے، اور جسم سے صرف وہ مراد لو، جو کچھ معمولی سیدھے سادے آدمی اس لفظ سے سمجھتے ہین، یعنی وہ چیز جو براہ راست مرئی اور محسوس ہے، اور جو صرف حسی صفات یا تصورات کا مجموعہ ہے، پھر دیکھو، کہ ان کے زبردست سے زبردست اور ناقابل جواب اعتراض کس طرح، ہیچ اور نابود ہو جاتے ہین۔

۹۶- مادہ کو کائنات سے خارج کرتے ہی وہ اپنے ساتھ تمام ان مشککانہ اور فاجرانہ خیالات، چوندھیا دینے والے سوالات واعتراضات کو بہا لیجاتا ہے جو الٰہیتین اور فلاسفہ دونون کی راہ کے لیے خار ہین، اور انسان کے لیے اس قدر بے سود ہین، کہ اسکی بیخ کنی کے لیے جو دلائل ہمنے پیش کئے ہین اگر وہ ناکافی بھی ہون (اگرچہ میرے نزدیک ان کا کافی ہونا بین اور قطعی ہے) جب بھی مجکو یقین ہے کہ علم، امن اور مذہب کے دوست رکھنے والے یہی چاہین گے، کہ کاش یہ کافی ہون۔

۹۷- محسوسات کے وجود خارجی کے عقیدہ کے علاوہ حقیقی علم کی راہ مین دشواریون اور لغزشونکا ایک اور بھی بڑا سرچشمہ ہے، یعنی "تصورات مجردہ" کا مسئلہ، جسکی مقدمہ مین تفصیل

---

[1] یعنی لیلیو، سوسینس اور فاسٹو سوسینس کے اتباع۔ یہ دونون اٹلی کے باشندے تھے، سولھوین صدی مین ۳۴ سال آگے پیچھے پیدا ہوے۔ یہ تثلیث اور الوہیت مسیح کے منکر تھے۔ متعصب عیسائی انکو ملحد و بد دین کہتے تھے۔ لیکن دراصل ان کی حیثیت مصلحین دین یا متکلمین کی تھی۔ متعدد حالات کے لحاظ سے یہ ہمارے سرسید و شبلی کی حیثیت رکھتے تھے۔

گذر چکی ہے - دنیا کی وہ معمولی اور صاف چیزین، جنسے ہم اچھی طرح مانوس، اور جنکو پوری طرح جانتے ہین جب ان پر مجرد حیثیت سے غور کرو، تو عجیب وغریب دشواری پیدا ہو جاتی ہے اور وہ بالکل ناقابل فہم ہوجاتی ہین - **زمان**، **مکان**، اور **حرکت** کو جب جزئی اور متشخص حیثیت سے لو تو یہ ایسی چیزین ہین، جنکو ہر آدمی جانتا ہے، لیکن یہی چیزین جب کسی عالم الٰہیات کے ہاتھ مین پڑ جاتی ہین، تو اتنی مجرد اور دقیق ہو جاتی ہین، کہ معمولی فہم کا آدمی کچھ سمجھ ہی نہین سکتا۔ اپنے نوکر کو حکم دو کہ تمکو فلان وقت، فلان جگہ ملے، وہ کبھی کھڑا ہو کے یہ نہ سوچنے لگے گا، کہ ان لفظون کے معنی کیا ہین - کیونکہ اس خاص وقت اور جگہ یا اُس حرکت کے سمجھنے یا تصور کرنے مین جسکے ذریعہ وہ وہان تک پہنچے گا اُس کو ذرا بھی زحمت نہین لیکن اگر زمانہ تمام ان خاص خاص افعال وتصورات سے، جو دن کو مختلف حصّون مین تقسیم کرتے ہین، الگ کر کے خالی استمرار وجود یا مجرد مُرور کے لیے استعمال کیا جائے، تو شاید ایک فلسفی بھی اس کے سمجھنے مین چوندھیا جائے گا۔

۹۸ - میرا تو یہ حال ہے، کہ جب کبھی **زمانہ** کا ایسا بسیط تصور قائم کرنا چاہتا ہون، جو میرے تصورات ذہنی کی پیہم آمد و رفت سے مجرّد ہو، جو برابر بہتا چلا جاتا ہو، اور جس مین تمام چیزین شریک ہون، تو مین کھو جاتا ہون، اور بدحواس ہو کر لاینحل پیچیدگیون مین گرفتار ہو جاتا ہون۔ اصل یہ ہے کہ مین ایسے **زمانہ** کا سرے سے کوئی تصور نہین رکھتا، صرف دوسرون کو کہتے سنتا ہون، کہ یہ الی غیر النہایتہ قابل تقسیم ہے، اور اس طرح اس کا ذکر کرتے ہین کہ مجکو اپنی ذات کی نسبت عجیب وغریب خیالات کا خیر مقدم کرنا پڑتا ہے، کیونکہ یہ عقیدہ[۱] آدمی

---

[۱] اسلیے کہ جب زمانہ لاالی نہایتہ منقسم ہے تو لامحالہ اس کے اجزا کی تقسیم بھی تمناہی نہین ہوسکتی - لہذا انسان کی زندگی کی ہر آن نامتناہی اجزا پر مشتمل ہے - جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ یا تو آدمی بلاشعور ان گنت قرنون اور زمانون کو طے کرتا چلا جاتا ہے، یا پھر اس کے عدم شعور کی یہ وجہ ہے، کہ ہر لمحہ وہ فنا ہوتا رہتا ہے۔

گویا تو یہ ماننے پر مجبور کر دیتا ہے کہ وہ لاتعداد قرنون کو بلا شعور طے کرتا چلا جاتا ہے، یا پھر اپنی زندگی کی ہر آن مین فنا ہوتا رہتا ہے، اور یہ دونون باتین برابر درجہ کی لغو معلوم ہوتی ہین۔ لہذا ماننا یہ پڑتا ہے کہ زمانہ ہمارے ذہنی تصورات کی لگاتار آمد و رفت سے مجرد اور ماورا کوئی شئے نہین ہے، جس سے لازم یہ آتا ہے، کہ کسی محدود نفس کے استمرار کا اندازہ اُنھین تصورات یا افعال کی تعداد سے لگانا چاہیے، جو اسی نفس یا ذہن مین یکے بادیگرے آتے جاتے ہین۔ اسی بنا پر یہ کھلا ہوا نتیجہ نکلتا ہے، کہ روح ہر وقت کچھ نہ کچھ خیال کرتی رہتی ہے، اور سچ یہ ہے کہ جو شخص بھی اپنے خیالات مین تفریق و انقسام پیدا کرے گا یا نفس کے وجود کو اس کے فکر و تصور سے الگ کرنا چاہے گا، تو مین یقین کرتا ہون، کہ یہ کام اُسکے لیے آسان نہ ہوگا۔

۹۹- بس اسی طرح جب ہم **امتداد** اور **حرکت** کو تمام دوسرے صفات سے مجرّد کر کے بذات خود انھین پر غور کرنا چاہتے ہین، تو وہ فوراً نگاہ سے اوجھل ہو جاتے ہین اور ہم طرح طرح کی گمراہیون اور بے اعتدالیون مین پھنس جاتے ہین جن سب کی بنیاد دوہری تجرید پر ہے؛ کیونکہ اولاً تو یہ فرض کیا جاتا ہے، کہ مثلاً امتداد تمام دوسرے حسی صفات سے مجرد کیا جاسکتا ہے، ثانیاً یہ کہ نفس امتداد کا وجود اُسی کی خود محسوسیت یا ادراکیت سے بھی جدا کیا جاسکتا ہے، لیکن جو شخص ذرا سوچیگا، اور جو کچھ کہتا ہے، اسکے سمجھنے کی کوشش کریگا، تو اسکو اعتراف کرنا پڑے گا کہ تمام صفات حسی احساسات ہونے اور حقیقی ہونے مین یکسان اور مساوی ہین، اسلیے امتداد اور رنگ دونون کا وجود فقط ذہن مین ہی، اور ان احساسات ذہنی کی اصلین صرف کسی دوسرے ذہن ہی مین موجود ہو سکتی ہین، نیز یہ کہ جن چیزون کا حواس سے علم ہوتا ہے، انکی حقیقت اس سے زیادہ نہین، کہ وہ بس مختلف

احساسات کا، ایک مجموعۂ مرکب، یا (اگر کوئی شخص ایسا کہہ سکتا ہے) باہم آمیختہ مجسم شی ہوتے ہین، جن مین سے کسی کا بھی بغیر احساس کیے ہوئے موجود ہونا نہین فرض کیا جا سکتا۔

۱۰۰۔ کسی شخص کا خوش ہونا، یا کسی شی کا اچھا ہونا، ہر آدمی جانتا ہے، کہ کیا ہے، لیکن تمام جزئی خوشیون سے الگ کر کے نفس خوشی کا یا تمام اچھی چیزون سے جدا کر کے نفس اچھائی کا مجرد تصور پیدا کرنا، ایک ایسی شی ہے جسکے جاننے یا سمجھنے کا بہت کم لوگ ادعا کر سکتے ہین۔ اسی طرح ایک آدمی منصف اور نیکوکار ہو سکتا ہے، بلا اس کے، کہ وہ منصفی اور نیکوکاری کے متعین اور صحیح تصورات رکھتا ہو۔ یہ خیال کہ یہ اور اسی قسم کے دوسرے الفاظ مفاہیم کلی پر دلالت کرتے ہین، جو تمام جزئی اشخاص وافعال سے مجرد ہوتے ہین، ایسا اعتقاد ہے، جسنے اخلاق کے مسئلہ کو نہایت مشکل اور اسکے مطالعہ کو انسان کے لیے نہایت کم نفع کر دیا ہے۔ اسی کا اثر یہ ہے، کہ ایک شخص مدرسی علم الاخلاق مین بڑی سے بڑی ترقی کر سکتا ہے، مگر وہ اس کے ذریعہ سے کبھی بھی زیادہ دانشمند یا زیادہ بہتر آدمی نہین بنتا۔ نہ وہ یہ جانتا ہے کہ علائق واحوال زندگی مین کیا ڈھب اختیار کرے کہ وہ پہلے سے زیادہ خود اپنے اور اپنے پڑوسیون کے لیے مفید اور کار آمد بن سکے۔ اتنا اشارہ یہ سمجھنے کے لیے کافی ہے، کہ تجرید کے عقیدہ نے علم کے سب سے زیادہ سودمند حصون کی بربادی مین کچھ کم شرکت نہین کی ہے۔

۱۰۱۔ حکمت نظری کے دو بڑے شعبے جو تصورات محسوسہ سے بحث کرتے ہین فلسفہ طبیعی اور ریاضیات ہین، جنمین سے ہر ایک کی نسبت کچھ کہنا چاہتا ہون۔

سب سے پہلے فلسفہ طبیعی کو لیتا ہون، کیونکہ مشککین کو اسی میدان مین فتح نصیب ہوتی ہے۔ ہماری قوتون کی تنقیص اور انسانی جہل وپستی کی نمائش کے لیے اعتراضات کا جو سرمایہ وہ استعمال کرتے ہین، اس کا خزانہ یہی ہے کہ چیزون کی اصلی اور حقیقی ماہیت

جاننے کے لیے ہماری کور چشمی ناقابل علاج ہے، اسی کو وہ خوب مبالغہ سے رنگتے، اور طول دیتے ہین۔ کہتے ہین کہ ہمارے حواس ہمارے ساتھ ایک ذلت آمیز استہزا کرتے ہین، اور ہمکو چیزون کے فقط ظاہر اور نمائش سے بہلایا جاتا ہے باقی اصل حقیقت اور اندرونی کیفیات اور ساخت حقیر سے حقیر چیز کی بھی ہماری نظر سے پوشیدہ ہین، پانی کے ہر قطرہ اور ریت کے ہر ذرہ مین ایک ایسی شی ہے جسکی تہ تک پہنچنا، اور سمجھنا انسانی فہم کی قوت سے باہر ہے لیکن جو کچھ ثابت کیا جا چکا ہے اس سے یہ بالکل روشن ہو جاتا ہے کہ یہ ساری فریاد محض بے بنیاد ہی اور اپنے حواس سے بے اعتباری اور جن چیزون کو ہم پوری طرح سمجھتے ہین انکی نسبت یہ خیال کرنا کہ کچھ نہین جانتے، محض اپنے ہی غلط اصول کا خمیازہ ہے۔

۱۰۲۔ حقائق اشیا سے اپنی جہالت کے اعلان کا ایک بڑا موجب، یہ مقبول عام اعتقاد ہے کہ ہر شے کے افعال و اثرات کی علت خود اسی کے اندر ہے۔ یا یہ کہ ہر شے کی ایک مخفی ماہیت ہے، جو اس کے تمام ممتاز خواص وصفات کا سرچشمہ اور منبع ہے، بعض لوگون نے مظاہر وحوادث کی توجیہ وتشریح چیزون کے نہان خصائص سے کرنی چاہی ہے، لیکن اب اکثر ان حوادث کو تحلیل کر کے میکانکی اسباب وعلل، یعنی ناقابل حس ذرات مادی کی شکل، حرکت، وزن وغیرہ صفات وخواص تک پہنچایا جاتا ہے، لیکن اصل یہ ہے، کہ روح کے علاوہ کوئی اور فاعل یا علت موثر نہین ہے، کیونکہ یہ بالکل ظاہر ہے کہ حرکت یا اور دوسرے تصورات کلیتہً بے حس وحرکت ہین (دیکھو بند ۲۵) لہذا الوان اصوات وغیرہ کی آفرینش کی تشریح شکل حرکت مقدار وغیرہ سے کرنا لازماً ایک بے سود زحمت ہے۔ اور اسی لیے ہم دیکھتے ہین، کہ اس قسم کی کوششین ذرا بھی اطمینان بخش نہین ثابت ہوتین۔ یہی علی العموم تمام ان مثالون کے لیے کہا جا سکتا ہے، جن مین ایک تصور یا صفت دوسرے تصور یا صفت کی علت قرار

دی جاتی ہے۔ اب ہمکو یہ تبلانے کی ضرورت نہین کہ ہمارے اصول سے کتنے مفروضات اور نظریات سے چھٹکارا مل جاتا ہے، اور فطرت کا مطالعہ کس قدر مختصر ہو جاتا ہے۔

۱۰۳۔ سب سے بڑا میکانکی اصول جو آجکل رائج اور مقبول ہے کششش ہے، پتھر کا زمین کی جانب گرنا، اور سمندر کی موجون کا چاند کی طرف بلند ہوتا بعض لوگون کے نزدیک پوری طرح اِس اصول سے مشرح اور واضح ہو جاتا ہوگا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اتنا کہدینے سے کہ یہ سب کچھ کشش سے ہوتا ہے۔ ہم جہل کی تاریکی سے نکل کر علم کی روشنی مین کیسے آجاتے ہین؟ کیا یہ ہے کہ لفظ کشش جذب ومیلان کی نوعیت سے آگاہ کر دیتا ہے، اور اس کا فیصلہ کر دیتا ہے کہ یہ سب کچھ خود اجسام کی باہمی کشش ہی سے واقع ہوتا ہے، اور ایسا نہین ہوسکتا، کہ کوئی بیرونی قوت ان کے لیے ایک دوسرے کی جانب دافع اور جاذب ہو؟ مگر چونکہ اسکی کوئی تعیین نہین کیجاتی، کہ یہ میلان اجسام مین کس طرح پیدا ہوتا ہے، اسیلیے ہم جسطرح اسکو کشش کے نام سے پکار سکتے ہین، اسی طرح کسی خارجی قوت کے جذب و دفع سے بھی تعبیر کر سکتے ہین۔ دوسری بات یہ ہے، کہ مثلاً ہم دیکھتے ہین، کہ لوہے کے اجزا ایک دوسرے کے ساتھ نہایت مضبوطی سے چپٹے ہوئے ہین اور اسکی بھی کشش ہی سے توجیہ کی جاتی ہے، لیکن مجکو تو اس مین اور دوسری مثالون مین اس سے زیادہ کچھ نہین ملتا، کہ نفس اثر یا نتیجہ کے ماسوا کوئی بات تبلائی گئی[1] ہو۔ کیونکہ وہ طریقۂ فعلیت جس سے یہ اثر پیدا ہوتا ہے، یا وہ علت جو اس نتیجہ کو حادث کرتی ہے۔ ان باتون کی طرف کوئی توجہ نہین کی گئی ہے۔

۱۰۴۔ اس مین کچھ شک نہین کہ اگر ہم چند حوادث وواقعات کو لیکر باہم مقابلہ اور موازنہ کرین

[1] یعنی اجسام کا باہمی التصاق یا انجذاب، تو خود ایک محسوس اثر ہے جسکی بابت یہ امر بحث طلب ہے کہ خود اجسام کی حقیقت مین داخل ہے یا کہین اور سے آتا ہے۔

توان کے اندر ہمکو ایک قسم کی یکرنگی اور یکسانیت نظر آوے گی۔ مثلاً پتھر کا زمین پر گرنا، سمندر کا چاند کی جانب بلند ہونا، اور چیزون کے التصاق وانجماد وغیرہ کو لو، توان مین ایک چیز مشترک ہے۔ یعنی ایک دوسرے کی جانب میلان مقارنت۔ اسی لیے ان مین یا ان کے مثل حوادث مین ایک بھی ایسی شے نہین ہے، جو اس آدمی کے لیے موجب حیرت واستعجاب ہو، جسنے دقت نظری سے فطرت کے ان آثار ونتائج کا مشاہدہ اور موازنہ کیا ہے۔ کیونکہ تعجب وحیرت ہمیشہ اس چیز پر ہوتی ہے، جو غیر معمولی، سب سے الگ، اور ہمارے عام مشاہدے کے باہر اور خلاف ہو۔ اجسام کا مرکز ارض کی جانب رجحان اور میلان کچھ بھی عجیب نہین معلوم ہوتا، کیون؟ صرف اسلیے کہ زندگی کی ہر آن مین ہم اس کا احساس ومشاہدہ کرتے ہین، مگر یہ امر کہ اجسام کا اسی طرح کا میلان وانجذاب مرکز ماہ کی جانب بھی ہے، بہتون کو نہایت عجیب وغریب اور ناقابل توجیہ نظر آئیگا، کیونکہ اس کا مشاہدہ صرف سمندر کے مد مین ہوتا ہی، لیکن ایک فلسفی جسکے خیالات وافکار عالم فطرت کے ایک بڑے دائرہ کو محیط ہین، یہ دیکھکر کہ زمین کی طرح آسمان کے حوادث وظواہر مین بھی ایک خاص قسم کی یکسانیت ہے، جس سے یہ پتہ چلتا ہے، کہ تمام اجسام ایک دوسرے کی طرف طبعاً مائل ہین، اسی کا وہ ایک عام نام "کشش" رکھدیتا ہے، یا جو واقعہ تحلیل ہوکر اس کے ماتحت آجاتا ہے، وہ سمجھتا ہے، کہ بس اسکی پوری توجیہ وتعلیل ہوگئی۔ اس طرح وہ مد یا جوار کے واقعہ کی اس کشش سے تشریح کرتا ہی جو کرہ ارض کو چاند کی جانب ہے، اور یہ اس کو کوئی عجیب اور نامانوس شی نہین معلوم ہوتی، بلکہ فطرت کے ایک قانون کلی کی جزئی مثال نظر آتی ہے۔

۱۰۵۔ لہذا اگر ہم اس فرق وتفاوت پر غور کرین، جو بلحاظ حوادث وواقعات کے علم کے فلاسفہ طبیعی اور عام آدمیون مین ہے تو معلوم ہوگا کہ اسکی بنیاد اس پر نہین ہی کہ فلاسفہ

کسی علت فاعلی کو جوان حوادث کا باعث ہے، پالیتے ہین کیونکہ علت فاعلی تو بجز ارادہ روح کے اور کوئی شی ہو ہی نہین سکتی. بلکہ اس فرق کی بنا فطرت کے افعال ومصنوعات کے باہمی مماثلت، توافق اور مقارنت کے محض ایک وسیع تر علم وانکشاف پر ہے، جسکے ذریعہ سے جزئی اور خاص خاص آثار ونتائج کی تشریح کی جاتی ہے، یعنی انکو تحلیل کرکے قوانین کلیہ کے ماتحت کردیا جاتا ہے۔ (دیکھو بند ۹۲)۔ یہ قوانین، چونکہ اس مماثلت اور یکسانیت پر مبنی ہوتے ہین جس کا نتائج طبیعی کی آفرینش مین مشاہدہ ہوتا ہے، اسلیے بہت زیادہ قابل قبول اور محکم ہوتے ہین، اور ذہن انکی جستجو مین رہتا ہے. کیونکہ اس ذریعہ سے ہمارا علم سامنے اور قریب کی چیزون سے آگے بڑھ جاتا ہے، جس سے ہم اس قابل ہوجاتے ہین کہ نہایت دراز فاصلہ اور بعید زمانہ کی چیزون اور واقعات کی نسبت صائب اور اغلب قیاسات قائم کرسکتے ہین، اور اسی طرح مستقبل کے بارہ مین پیشین گوئیان کرسکتے ہین۔ ذہن اس قسم کے کلی اور غیبی علم کا از حد شائق وولدادہ ہے۔

۱۰۶۔ لیکن اس قسم کی چیزون مین ہمکو نہایت احتیاط سے اور پھونک پھونک کر قدم رکھنا چاہیے، کیونکہ ہم سے اندیشہ ہے کہ تمثیلات کو بہت زیادہ اہمیت دیدین، اور ذہن کے اُس حرص وسرگرمی سے مغلوب ہوکر جو اپنے ہر علم کو وسیع کرکے نظریات کلیہ کے سانچہ مین ڈھال لینا چاہتا ہے، سچائی کو صدمہ پہنچا دین. مثلاً اجسام کی باہمی کشش ہی کو لو، کہ چونکہ اس کا بہت سی مثالون مین مشاہدہ ہوتا ہے، اسلیے بعض آدمی بے جھجک اسکے عالمگیر ہونے کا اعلان کردیتے ہین، اور کہتے ہین کہ ہر جسم کا دوسرے کی جانب کھنچنا اور اس کو کھینچنا تمام اجسام کی ذات مین داخل ہے، خواہ وہ کسی قسم کے ہون حالانکہ یہ بداہۃً معلوم ہے کہ ثوابت مین ایک دوسرے کی جانب اس قسم کا کوئی میلان نہین ہے، اور اس

کشش کا ذاتی ہوتا تو اس قدر بعید ہے، کہ بعض مثالین بالکل اسکے خلاف اصول پیش کرتی ہین، مثلاً درختون کا عمودی بڑھان اور ہوا کی لچک[1]، اصل یہ ہے کہ کوئی چیز اجسام کے لیے لازمی یا ذاتی نہین ہے، بلکہ ہر شے کلیتہً حکم ران روح کی مشیت پر موقوف ہے جو مختلف قوانین کے مطابق بعض اجسام مین تو باہمی وابستگی یا ایک دوسرے کی جانب میلان پیدا کر دیتی ہے، بعضون کو ایک مقررہ فاصلہ پر قائم رکھتی ہے، اور بعض مین ان سب کے خلاف ایک پراگندہ حرکت خلق کر دیتی ہے، غرض جہان جیسا مناسب ہوتا ہے ویسا کر دیتی ہے۔

۱۰۷- بیانات گذشتہ سے ہم حسب ذیل نتائج حاصل کر سکتے ہین۔ اول یہ کہ نفس یا روح سے جداگانہ کسی طبیعی علت فاعلی کی جستجو فلاسفہ کی ایک کھلی ہوئی عبث کاری ہے۔ دوسرے یہ کہ تمام کائنات کو ایک حکیم اور صاحب فضل فاعل کی صفت مان لینے کے بعد فلاسفہ کا اصلی کام چیزون کی علل غایتہ پر فکر و تفحص ہے۔ میری سمجھ مین کوئی وجہ نہین آتی، کہ اُن مختلف اغراض و مقاصد کا پتہ لگانا، جنکے لیے یہ طبیعی چیزین قدرتاً موزون ہین، اور جنکی خاطر درحقیقت وہ انتہائی حکمت کے ساتھ پیدا کیگئی تھین، انکی تعلیل و تشریح کا کیون نہ ایک عمدہ اور فلاسفہ کے شایان شان طریقہ خیال کیا جائے۔ تیسرے یہ کہ جو کچھ اوپر بیان ہوا ہے اس سے یہ کسی طرح استدلال نہین کیا جا سکتا کہ مطالعہ فطرت اور مشاہدات و تجربات کو ہم اب بھی کیون نہ قائم رکھین، کیونکہ ان کا نوع انسان کے لیے مفید ہونا یا انکے ذریعہ سے

[1] لیکن موجودہ تحقیقات کی رو سے نظام شمسی اور ثوابت دونون کی حرکت مسلم ہے، اور درختون کا عمودی نمو اور ہوا کی اضطرابیت قانون کے مطلق منافی نہین خیال کی جاتی۔

نتائج کلیہ کا اخذ کرنا اس کا مقتضی نہین ہے کہ خود اشیا کے مابین کچھ نا قابل تغیر علائق و روابط موجود ہین، بلکہ ان سے انسان کے ساتھ خدا کی صرف اس مؤفت و فضل کا سراغ لگتا ہے جو اس نے انتظام عالم مین پیش نظر رکھا ہے (دیکھو بند ۳۰ اور ۳۱) چوتھے یہ کہ اپنے پیش نظر حوادث و واقعات کے ایک دقیق و مجتہدانہ مطالعہ سے ہم فطرت کے قوانین کلیہ کا پتہ لگا سکتے ہین، اور پھر ان سے دوسرے حوادث کا استخراج کر سکتے ہین۔ میرا یہ منشا ہرگز نہین کہ ان کو برہاناً ثابت کیا جا سکتا ہے، کیونکہ اس قسم کے ہر استخراج کا مدار اس فرض پر ہے، کہ خالق فطرت کے افعال ہمیشہ یکسان اور ان قوانین کی پابندی کے ساتھ صادر ہوتے ہین، جنکو ہمنے اصول قرار دے لیا ہے اور جنکو ہم بداہتہً نہین جان سکتے۔

۱۰۸ - جو لوگ حوادث کے لیے قوانین کلیہ وضع کرتے ہین اور پھر اُن سے اور حوادث کا استخراج کرتے ہین اور انکی نظر در اصل **علل** سے زیادہ علائم پر ہوتی ہے، ایک آدمی علائم طبیعہ کو اچھی طرح سمجھ سکتا ہے۔ بغیر اسکے کہ انکی تمثیل سے آگاہ ہو یا یہ بتا سکے کہ کس قانون کی رو سے فلان شی ایسی یا ویسی ہے، اور جس طرح یہ بالکل ناممکن ہے کہ باوجود قانون گرامر کی شدید پابندی کے لکھنے مین غلطی ہو جائے، اسی طرح فطرت کے قوانین کلیہ سے استدلال کرتے وقت بھی یہ ناممکن نہین ہے کہ ہم تمثیل کو بہت زیادہ وسعت دیدین جسکی وجہ سے غلطی مین پڑ جائین۔

۱۰۹ - جس طرح ایک سمجھ دار آدمی گرامر کے علاوہ اور کتابون کے پڑھنے مین انکی زبان پر نحوی صرفی نکتہ چینیون کی جگہ اصل مفہوم و مدعا کے سمجھنے اور اس سے استفادہ پر توجہ اور دماغ صرف کرتا ہے اسیطرح میرے نزدیک صحیفۂ **فطرت** کے مطالعہ اور تتبع مین اسکے پیچھے پڑنا کہ ہر جزئی واقعہ کو تحلیل کرکے قوانین کلیہ تک پہنچایا جائے، یا یہ بتایا جائے کہ یہ

واقعہ اُن قوانین کی روسے کیونکر صادر ہوا، ایک ذہنی پستی ہے۔ ہمارا پیش نہاد اس سے افضل ہونا چاہیے، یعنی یہ کہ ہم کائنات فطرت کے تنوع، حسن، وسعت، اور ترتیب کو مطمح نظر بنا کر اپنے ذہن مین رفعت اور تازگی پیدا کرتے رہین، اور اس طرح صحیح استنباطات کی مدد سے خلاق عالم کی جبروت، حکمت اور فیاضی کے متعلق اپنے خیالات کو ترقی دین۔ اور سب سے آخر یہ کہ جہانتک ہمارے بس مین ہے خلقت کے مختلف اجزا کو اُن مقاصد کا مُمد و مُعین قرار دین جنکے لیے اُنکی آفرینش ہوئی تھی، یہ مقاصد خدا کی عظمت کا اعتراف اور اپنے ہمجنسون کی بقا اور آسائش ہین۔

۱۱۰۔ مذکورۂ بالا تمثیل یا حکمت طبعی (نیچرل سائنس) کی بہترین کلید، نیوٹن کی مشہور کتاب[1] کو بے تامل قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس قابل قدر کتاب کے آغاز مین زمان، مکان، اور حرکت کی دو دو قسمین کیگئی ہین اطلاقی اور اضافی، واقعی و ظاہری ریاضیاتی اور عامی۔ یہ تقسیم، جیسا کہ مصنف نے مفصلاً تشریح کی ہے، اس فرض پر مبنی ہے، کہ اِن کمیات کا ایک وجود ذہن سے باہر ہے، اور معمولاً ہمکو حسی چیزون کے ساتھ ان کا محض ایک اضافی علم ہوتا ہی جسکو اُنکی اصلی ماہیت سے کوئی نسبت نہین ہوتی۔

۱۱۱۔ چونکہ زمانہ اس کتاب کی روسے، ایک مطلق یا مجرد مفہوم مین، وجود اشیا کے مرور و مداومت کا نام ہے، اسلیے مجکو اس موضوع پر اُس سے زیادہ کچھ نہین کہنا ہے، جتنا ابھی بند ۹۷ اور ۹۸ مین کہا جاچکا ہے۔ اب باقی رہی مکان اور حرکت کی بحث۔ یہ مشہور مصنف اس امر کا قائل ہے، کہ ایک تو مطلق مکان ہے، جو ناقابل احساس ہونے کیوجہ سے

[1] نیوٹن کی مشہور کتاب (مبادی اولیہ) مراد ہے، نیوٹن کا زمانہ سنہ ۱۶۴۲ء تا ۱۷۲۷ء ہے کشش کے عالمگیر قانون کے انکشاف کا سہرا اسی کے سر ہے۔

یکسان اور غیر متغیر حالت پر قائم رہتا ہے۔ اور ایک اضافی مکان ہے جو مکان مطلق کے مقیاس کی حیثیت رکھتا ہے، یہ چونکہ تغیر پذیر ہوتا ہے، اور اس کے موقع کی تعین و تحدید گرد وپیش کے اجسام محسوسہ کے لحاظ و نسبت سے کیجاتی ہے، اسلیے اسکو عامیانہ طور پر اصلی مطلق اور ناقابل تغیر مکان کی جگہ پر استعمال کرتے ہین، حیز کی تعریف یہ مصنف یون کرتا ہے، کہ وہ مکان کا وہ حصّہ ہے، جو کسی جسم سے مشغول یا بھرا ہوا ہو" یہ حیز جس مکان کا حصہ ہے، وہ اگر حقیقی و اطلاقی ہے تو یہ حیز بھی حقیقی و اطلاقی ہوگا، اگر وہ اضافی ہے، تو یہ بھی اضافی ہوگا۔ حرکت اطلاقی اُسنے نام رکھا ہے کسی جسم کے ایک حیز اطلاقی سے دوسرے حیز اطلاقی کی جانب انتقال کا، جس طرح کہ اضافی حرکت نام ہے، کسی جسم کے ایک اضافی حیز سے دوسرے اضافی حیز کی جانب انتقال کا۔ اور چونکہ مکان اطلاقی کے اجزاء کا علم ہمکو حواس سے نہین ہوتا، اسلیے ہم ان کے بجاے انکے محسوس مقیاسات کا استعمال کرتے ہین اور حیز و حرکت دونون کی تعریف و تحدید، اجسام محسوسہ کے لحاظ سے کرتے ہین، جنکو ہم ناقابل حرکت و تغیر فرض کر لیتے ہین۔ لیکن ساتھی یہ ہدایت کیگئی ہے، کہ فلسفیانہ مباحث مین ہمکو اپنے حواس سے بالکل قطع نظر کر لینا چاہیے کیونکہ یہ ممکن ہو کہ جو اجسام ہمکو ساکن نظر آرہے ہین وہ دراصل ایسے نہون، اور ایک شی جس مین اضافی حرکت ہو وہ فی نفسہ ساکن ہو۔ اسیطرح ایک ہی جسم اضافی حیثیت سے متحرک اور ساکن دونون ہو سکتا ہے[1]، یا اس سے بڑھکر یہ کہ ایک ہی جسم ایک ہی وقت مین اپنے حیز کی تحدید کے اختلاف کے لحاظ سے دو مختلف جہتون مین اضافی طور پر حرکت کر سکتا ہے[2]۔

[1] جسطرح ریل کا مسافر۔ اس اضافی حرکت و سکون کا نام عرضی حرکت و سکون بھی رکھا جا سکتا ہو۔ [2] مثلاً ایک جہاز مغرب کی جانب سفر کر رہا ہو، اسپر ایک شخص اپنے بچہ کو لیے مشرق رویہ کیبن مین جا رہا ہو، تو یہ بچہ اضافی طور پر مشرق و مغرب دونو جانب بہ وقت واحد حرکت کر رہا ہے۔

لیکن یہ سارا اختلاف واشتباہ صرف اضافی یا ظاہری حرکتون تک محدود ہے، حقیقی یا اطلاقی حرکات مین نہین پایا جاتا، اسلیے فلسفہ مین محض حرکت حقیقی کا اعتبار کرنا چاہیے۔ ساتھ ہی یہ بھی بتلایا گیا ہی کہ حقیقی حرکت کو اضافی یا ظاہری حرکات سے حسب ذیل خواص کے ذریعہ سے ممتاز اور الگ کیا جاسکتا ہے۔ **اوّل** یہ حقیقی یا اطلاقی حرکت مین جسم متحرک کے تمام اجزا، جنکی باہمی وضعی نسبت اپنے کل کے ساتھ ایک ہی قائم رہتی ہے، پورے جسم کی حرکات کے شریک ہوتے ہین۔ **دوسرے** یہ کہ محل کی حرکت سے حال مین بھی حرکت پیدا ہو جاتی ہے یعنی وہ جسم جو کسی متحرک محل مین حرکت کر رہا، وہ اپنے محل کی حرکت کا تابع اور حصہ دار ہوتا ہے۔ **تیسرے** یہ کہ حقیقی حرکت بغیر اس کے کہ خود جسم پر کوئی زور اور دباؤ پڑے کسی اور طرح سے نہ کبھی پیدا ہوتی ہے اور نہ بدلتی ہے۔ **چوتھے** یہ کہ حقیقی حرکت ہمیشہ جسم متحرک پر دباؤ پڑنے سے بدل جاتی ہے۔ **پانچوین** یہ دوری حرکت مین جو بالکل اضافی ہو، کوئی مرکز گریز[1] قوت نہین ہوتی، لیکن اگر وہ حقیقی یا اطلاقی حرکت ہو تو اس مین یہ قوت مقدار حرکت کے ہم نسبت پائی جاتی ہے۔

۱۱۲- لیکن مجکو اعتراف کرنا چاہیے، کہ باوجود ان تمام باتون کے بھی میری یہ کسی طرح سمجھ مین نہین آتا کہ حرکت اضافی کے سوا کسی اور قسم کی حرکت ہو سکتی ہے۔ چونکہ حرکت کے تصور کے لیے کم سے کم دو ایسے جسمون کا تصور ناگزیر ہے، جن کا فاصلہ یا وضع ایک دوسرے کے لحاظ سے بدلے۔ لہذا اگر ایک ہی جسم کا وجود ہوتا، تو وہ کبھی متحرک نہ ہو سکتا۔ مجکو تو یہ بات بالکل بدیہی معلوم ہوتی ہے، کیونکہ حرکت کا جو بھی تصور ہم رکھتے ہین اس مین لازمی طور پر اضافیت شامل ہی کیونکہ ہر کلیے کے نزدیک

[1] گوپھن کو گھما کر جب پتھر پھینکا جاتا ہی، تو جس قوت سے وہ پتھر حرکت کر کے نشانہ پر پہنچتا ہی وہ مرکز گریز قوت ہی۔ یہی مثال عام طور پر اسکی تشریح کے لیے پیش کی جاتی ہے، دوسری مثال یہ دیجا سکتی ہی کہ گھومتے ہوئے چاک پر کوئی کنکری وغیرہ ڈالو تو وہ ہمیشہ مرکز کی طرف سے بھاگ کر باہر گریگی۔ اس قانون حرکت کو نیوٹن نے قائم کیا تھا لیکن اب یہ نہین تسلیم کیا جاتا۔ مرکز گریز قوت کے مقابل قوت کا نام مرکز جو ہے۔ یا دونون کو علی الترتیب مائل عن المرکز اور مائل الی المرکز بھی کہہ سکتے ہین اُردو مین اول الذکر نام زیادہ موزون معلوم ہوتے ہین۔

تحقق حرکت کے لیے کم از کم دو جسمون کا ہونا ضروری، جنکی باہمی نسبت یا وضع کے تغیر سے، حرکت کا احساس ہوتا ہے۔ لہذا حرکت کی ماہیت ہی مین دوسرے جسم کا اعتبار یا اُسکی جانب اضافت داخل ہے)

۱۱۳- اگرچہ ہر حرکت کے لیے ایک سے زائد اجسام کا تصور لازمی ہے، تاہم یہ ہوسکتا ہے کہ متحرک ان مین سے صرف ایک ہی جسم ہو، یعنی، وہ جس پر فاصلہ یا وضع کا بدلنے والا زور پڑا ہے۔ تاہم بعض آدمی حرکت اضافی کی اسطرح تعریف کرسکتے ہین کہ ہر اُس جسم پر متحرک ہونے کا اطلاق کیا جاسکتا ہے، جو کسی دوسرے جسم سے اپنا فاصلہ بدلے، خواہ فاصلہ بدلنے والا کوئی زور اس پر پڑے یا نہ پڑے لیکن چونکہ حرکت اضافی کا حواس سے علم ہوتا ہے، اور زندگی کے کام کاج مین اسی کا اعتبار ہی، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہر معمولی سمجھ کا آدمی بھی اسکو اُسی خوبی کے ساتھ جانتا ہے جس طرح بڑا سے بڑا فلسفی لہذا اب مین پوچھتا ہون، کہ کیا کسی شخص کے نزدیک بھی حرکت کا یہ مفہوم ہے، کہ جب وہ راستہ پر چلتا ہے، تو جن پتھرون پر سے وہ گذرتا ہے انکو صرف اس بنا پر متحرک کہے کہ انکا فاصلہ اس کے قدمون سے بدلتا جاتا ہے؟۔ مجکو تو یہ صاف نظر آتا ہے، کہ اگرچہ حرکت کے معنی مین دو چیزون کی باہمی نسبت داخل ہے تاہم یہ ضروری نہین کہ اس نسبت کے ہر جزیا طرف کو متحرک کہدیا جائے جس طرح ایک آدمی کسی ایسی چیز کا خیال کرسکتا ہے جو خود خیال نہین کرتی، اسی طرح ایک جسم دوسرے جسم کی جانب یا اُس سے مخالف جہت مین حرکت کرسکتا ہے، لیکن اس سے خود اس دوسرے جسم مین حرکت ہونا لازم نہین آتا۔ میری مراد اضافی حرکت سے ہے، کیونکہ کسی اور حرکت کا مین تصور نہین کرسکتا۔

۱۱۴- تحدید محل کے اختلاف سے حرکت مین بھی اختلاف پیدا ہوجاتا ہے۔ مثلاً ایک آدمی جو جہاز مین بیٹھا ہی، اس جہاز کے جوانب کے لحاظ سے ساکن کہا جاسکتا ہے، اور زمین کے لحاظ سے

متحرک یا وہ ایک کے لحاظ سے مشرق کی جانب حرکت کرسکتا ہے، اور دوسرے کے لحاظ سے مغرب کی طرف۔ زندگی کے معمولی کاروبار مین لوگ کسی جسم کی تحدید حیز کے لیے زمین سے آگے نہین بڑھتے۔ اور جو شی زمین کے لحاظ سے ساکن ہے، وہ حقیقتہً ساکن شمار کی جاتی ہے۔ لیکن فلاسفہ جن کا دائرہ فکر وسیع تر اور جن کے خیالات نظام اشیا کے بارہ مین صحیح تر ہوتے ہین انکو خود زمین کے متحرک ہونے کا پتہ لگ جاتا ہے۔ لہذا وہ اپنے خیالات کی تعین کے لیے اس مادی عالم کو محدود متصور کرتے ہین، اور اسکی انتہائی نامتحرک دیوارون کو وہ حیز قرار دیتے ہین جسکی نسبت سے حقیقی حرکات کا اندازہ اور فیصلہ کرتے ہین۔ اگر ہم خود اپنے تصورات کی جانچ کرین تو مجکو یقین ہے کہ تمام وہ حرکات جنکو ہم حقیقی سمجھتے ہین تہ مین اضافی حرکت کے سوا کچھ نہ نکلین گی۔ کیونکہ جیسا ابھی کہا جاچکا ہے، تمام بیرونی علائق اور اضافتون سے الگ کرکے مُطلق حرکت، بالکل ناقابل فہم شے ہے۔ اور تمام مذکورۂ بالا خواص علل اور نتائج، جنکا حرکت اطلاقی کیجانب انتساب کیا جاتا ہے، اگر مین غلطی نہین کرتا، تو وہ سب حرکت اضافی مین ملجائینگے باقی مرکز گریز قوت کی نسبت جو یہ کہا جاتا ہے کہ اس کا دوری حرکت اضافی سے مطلق تعلق نہین تو میری سمجھ مین نہین آتا ہے کہ یہ نتیجہ اس تجربہ سے کیونکر نکلتا ہے، جو اسکے ثبوت مین پیش کیا گیا ہے۔ (دیکھو فلسفہ طبیعی کے مبادی ریاضیہ[۱])

[۱] یہ نیوٹن کی اس مشہور ترین کتاب کا نام ہے، جسکو صحیفۂ ریاضیات کہا جاسکتا ہے۔ جس ہانڈی کا حوالہ دیا گیا ہے، وہ نیوٹن کا ایک تجربہ ہے، جسکا ماحصل یہ ہے، چھت مین ایک دُہری رسی لٹکا کر اسمین شیشہ کی ایک ہانڈی مضبوط باندہ دو پھر اسکو ہاتھ سے پکڑے پکڑے ایک طرف گھماؤ یہانتک کہ رسی مین خوب اینٹھن پڑ جائے۔ اب اس ہانڈی مین پانی بھر کر ہاتھ الگ کرلو، تو از خود دوری حرکت سے ہانڈی گھومنا شروع ہوگی پہلے ایک لحہ بھر تو پانی کی سطح بالکل مستوی رہیگی۔ پھر ہانڈی کے اندر والا پانی بھی چکر کھانے لگے گا۔ اور بیچ مین ایک جوف پیدا ہو کر پانی محور سے ہٹ کر ہانڈی کے کنارون کی طرف بڑھنے لگے گا اس سے نیوٹن نے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ اس پہلے لحہ مین جب ہانڈی تو پورے زور سے چکر کھا رہی تھی لیکن خود پانی مین کوئی حقیقی حرکت نہ تھی (بجز اس اضافی حرکت کے جو ہانڈی کا مظروف ہونیکی حیثیت، اسکو حاصل تھی) لہذا پانی اپنی جگہ پر قائم رہا۔ لیکن جب بالذات پانی مین حقیقی حرکت دوری شروع ہوگئی تو مرکز گریز قوت کی وجہ سے پانی کنارون کی طرف چڑھنے لگا، اور لازماً بجائے سطح کے مجوف شکل پیدا ہوگئی۔ لہذا معلوم یہ ہوا، کہ حقیقی حرکت دوری مین مرکز گریز قوت ہوتی ہے، اور اضافی مین نہین۔ لیکن برکلے کہتا ہے کہ جس کو تم اضافی حرکت کہتے ہو وہ محض سکون ہے۔ اور جس کو حقیقی کہتے ہو وہ اضافی ہے۔ اب علماء ریاضیات مین بھی غالباً یہی مسلم ہے کہ تمام حرکتین اضافی ہین۔ حقیقی حرکت کا وجود نہین۔

تعریف ہشتم پر حاشیہ) کیونکہ اُس وقت جبکہ یہ کہا جاتا ہے، کہ ہانڈی کے اندر پانی مین سب سے زیادہ دوری حرکت اضافی موجود ہے تو سرے سے کوئی حرکت ہی نہین ہوتی، جیساکہ اوپر والے بند سے ظاہر ہے۔

۱۱۵- کیونکہ کسی جسم کو متحرک کہنے کے لیے اوّلاً تو یہ ضروری ہے کہ اس کا فاصلہ یا وضع کسی دوسرے جسم سے بدلے، دوسرے یہ کہ کوئی بدلنے والا یا تغیر پیدا کرنے والا زور اس جسم متحرک پر پڑے اگر ان دونون مین سے ایک بات بھی نہ ہو، تو مین نہین خیال کرتا کہ عام مفہوم یا محاورہ زبان کی رو سے کسی جسم کو متحرک کہا جاسکتا ہے۔ البتہ مین اتنا تسلیم کرتا ہون، کہ یہ بالکل ممکن ہے کہ ایک جسم جس کا فاصلہ کسی دوسرے جسم سے بدلتا ہوا نظر آتا ہو، اسکو ہم متحرک خیال کرلین، گو کہ اُسپر کوئی زور نہ پڑا ہو (جو محض ظاہری حرکت کی صورت ہے) لیکن اسکی وجہ یہ ہے کہ ہم فرض کر لیتے ہین کہ فاصلہ کا بدلنے والا زور اس جسم پر پڑا ہے جس کو متحرک خیال کیا جارہا ہے جس سے صرف یہ پتہ لگتا ہے کہ ہم ایک چیز کو غلطی سے متحرک خیال کرسکتے ہین جو دراصل متحرک نہین ہے۔ اور بس۔

۱۱۶- مذکورۂ بالا بیانات سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ حرکت کے فلسفیانہ مفہوم کے لیے اس معمولی، محسوس اور جسمانی مکان سے مختلف کسی **مکانِ مطلق** کا وجود ضروری نہین، جسکا ذہن سے باہر نہ پایا جاسکنا، اُسی اصول سے واضح ہے جسکی رُو سے اور تمام موجوداتِ محسوسہ کی نسبت یہی دعویٰ ثابت کیا جاچکا ہے۔ اور ہم ذرا دقت نظر سے کام لین تو غالباً ہمکو معلوم ہوجاے گا کہ تمام اجسام محسوسہ سے قطع نظر کرکے **مکان محض** یا **مکان مطلق** کا ہم کوئی تصور تک نہین قائم کرسکتے، اور مین تو اعتراف کرتا ہون کہ یہ ایک انتہائی تصور مجرد ہونے کی وجہ سے مجکو بالکل ناممکن الوجود معلوم ہوتا ہے۔ جب مین اپنے جسم کے کسی حصہ مین حرکت پیدا کرتا ہون، اگر کوئی مزاحمت نہ پیش آوے، تو مین کہتا ہون کہ مکان موجود ہے، لیکن اگر کوئی مزاحمت محسوس ہو، تو مین کہتا ہون

کہ یہان کوئی جسم ہے۔ اور جس نسبت سے یہ مزاحمت کم وبیش ہوتی ہے، اسی نسبت سے مکان کو کم یا زیادہ خالی وفارغ کہتا ہون۔ لہذا جب مین مکان کے لیے فارغ یا خالی کا لفظ استعمال کرتا ہون، تو یہ نہین مفروض ہوتا ہے، کہ لفظ مکان سے کوئی ایسی شی مراد ہے جسکا تصور یا وجود بغیر جسم اور حرکت کے ممکن ہے، گو در اصل ہمارے اندر اس غلط فہمی کا مادہ موجود ہے، کہ ہر اسم ذات سے مراد کوئی نہ کوئی ایسا تصور ہوتا ہے، جو تمام دوسرے تصورات سے الگ کیا جا سکتا ہے، جس نے بے شمار غلطیان پیدا کر رکھی ہین۔ مکان کے جو معنی مین نے ابھی تبلائے ہین، انہی کا لازمہ یہ ہے کہ جب مین اپنے جسم کے علاوہ تمام دنیا کو معدوم فرض کر لیتا ہون تو مین یہ کہتا ہون کہ مکانِ محض موجود ہے، جس سے اسکے سوا کچھ نہین مراد ہوتا، کہ مین اپنے اعضاے جسم کے لیے اسکو ممکن خیال کرتا ہون، کہ بغیر ادنیٰ مزاحمت کے انکو ہر طرف حرکت دیجا سکتی ہے، لیکن اگر اپنا جسم بھی معدوم فرض کر لیا جائے، تو پھر کوئی حرکت نہین پائی جا سکتی اور اسی لیے کوئی مکان بھی نہین موجود ہو سکتا۔ بعض آدمی شاید یہ خیال کرین کہ انکو حاسۂ بصر سے مکان محض کا علم حاصل ہوتا ہے۔ لیکن یہ ایک دوسری جگہ مین ثابت کر چکا ہون کہ مکان اور فاصلہ کا احساس آنکھ سے نہین ہوتا۔ دیکھو رسالہ مرایا ومناظر۔

۱۱۷- جو کچھ یہان کہا گیا ہے، امید ہے کہ اس سے تمام اُن مشکلات ونزاعات کا خاتمہ ہوجائیگا جو مکان محض کی ماہیت کی نسبت علما مین پھیل گئی ہین۔ لیکن اس کا اصلی نفع یہ ہے، کہ ہم ایک نہایت خطرناک کشمکش سے آزاد ہو گئے، جس مین بیسیون آدمیون کو، جنہون نے مسئلہ مکان پر غور کیا ہے، مبتلا ہونا پڑا ہے، یعنی یہ خیال کہ یا تو مکان حقیقی ہی خود خدا ہے، یا پھر خدا کے سوا ایک اور ایسی شی ماننا پڑتی ہے، جو ازلی غیر مخلوق، نامحدود، غیر منقسم اور ناقابل تغیر ہے۔ یہ دونون باتین بجا طور پر نہایت گمراہ کن اور مہمل خیال کیجا سکتی ہین۔ سیکڑون علما، مذہب اور بڑے بڑے فلاسفہ جنہون نے مکان کے محدود یا معدوم ہونے کی مشکلات پر غور کیا ہے، ان کو

ناچار ہوکر اس کو ایک الٰہی شئے تسلیم کرنا پڑا ہے - اور بعض متاخرین نے، تو خصوصیت کیساتھ اس پر زور دیا ہے، کہ خدا کے ناقابل تفہیم صفات اسکے مطابق ہین - یہ خیال ذات الٰہی کی نسبت کیسا ہی نازیبا کیون نہ معلوم ہو، لیکن مین یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہون کہ جب تک ہم مسلمات عام کے پابند ہین اس سے رہائی کی کوئی راہ نہین -

۱۱۸- یہان تک تو جو کچھ کہا گیا، وہ **فلسفۂ طبعی** کی بابت تھا - اب ہم علم نظری کے ایک بڑے شعبہ یعنی **ریاضیات** کی جانچ کرتے ہین - یہ اپنے براہین کی وضاحت اور قطعیت مین خواہ کتنا ہی مشہور کیون نہون، اور کوئی دوسری شی اس حیثیت سے ریاضیات کے ہم پایہ نہ ملتی ہو، تاہم اگر یہ صحیح ہو، کہ ان کے اصول مین بھی بعض اُن پنہان لغزشون کی جھلک موجود ہے، جن مین معیان ریاضیات - باقی طبقات انسانی کے ہم آہنگ ہین تو یہ نہین مانا جاسکتا کہ ریاضیات کا دامن اغلاط کے دھبون سے بالکل پاک ہے - اگرچہ **ماہرین ریاضیات** اپنے قضایا کا استنباط نہایت بلند رتبہ شہادت سے کرتے ہین، لیکن ان کے مبادی اولیہ صرف مباحث **کمیت** تک محدود ہوتے ہین، وہ اُن فوق الادراک عالمگیر اصول کی مطلق تحقیق نہین کرتے جو حکمیات کے تمام شعبون پر حاوی ہین، اور لازمی طور پر ہر شعبہ جس سے ریاضیات مستثنیٰ نہین، اِن اغلاط کا شکار ہوجاتا ہے، جو ان اصول مین شامل اور پوشیدہ ہین - ہم اس امر کے منکر نہین کہ ماہرین ریاضیات کے قائم کردہ اصول صحیح ہین، اور یہ کہ ان اصول سے انکا طریق استنباط صاف اور ناقابل بحث ہے لیکن ہم یہ کہتے ہین کہ بعض ایسے غلط اصول ہو سکتے ہین، جو ریاضیات کے موضوع بحث سے وسیع تر ہین، اور اسی لیے انکا صراحتہً اس فن کے مباحث مین ذکر نہین ہوتا، اگرچہ ضمناً وہ اسکے تمام مدارج ارتقا مین مفروض و مسلم ہین - اور یہ کہ ان غیر محقق اور مخفی اغلاط کے مضر نتائج ریاضیات کی تمام شاخون مین پیوست ہین - اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مجرد کلی تصورات اور خارج از ذہن

موجودات کے نظریہ سے، جو غلطیان پیدا ہوتی ہین، ہماری بدگمانی یہ ہے کہ اِن مین ماہرین ریاضیات دوسرے آدمیون سے کم مبتلا نہین ہین۔

۱۱۹- علم حساب کا موضوع بحث عدد کے تصورات مجردہ کو قرار دیا جاتا ہے، جنکے خواص اور باہمی علائق کا سمجھنا، علم نظری کا کوئی کم رتبہ حصّہ نہین خیال کیا گیا ہے؛ اعداد مجردہ کی ماہیت ذہنی کے اعتقاد و خیال نے اِن کو بھی اُن فلاسفہ کی نگاہ مین نہایت وقیع بنا دیا ہے، جو افکار انسانی مین ایک غیر معمولی ارتفاع و نزاکت آفرینی کے بانی نظر آتے ہین۔ اس عقیدہ نے بہت سے ایسے سطحی مباحث عددی کو وقعت دیدی ہے جو اپنے اندر کوئی عملی نفع نہین رکھتے بجز اسکے کہ ایک قسم کی ذہنی دل بستگی اور کھیل کا سامان ہین، اور اسی لیے بعض ذہن[لہ] ان سے اس درجہ فاسد اور زہریلے ہو گئے ہین کہ انھون نے کائنات کے اسرار عظیمہ کو اعداد ہی کے اندر پنہان خیال کیا۔ اور انہی کی وساطت سے موجودات طبیعی کی تشریح اور گرہ کشائی کی کوشش کی۔ لیکن اگر ہم خود اپنے خیالات پر ذرا دقت نظر سے غور کرین، اور جو کچھ پچھلے اوراق مین کہا جا چکا ہے، اس کو پیش نظر رکھین، تو شاید ہمکو ان تجریدات اور بلند پروازیون کی نسبت حقیر رائے قائم کرنی پڑے گی۔ اور اعداد سے متعلق تمام کاوشین، بہ جز اُن کے جو راہ عمل مین معین اور زندگی کیلیے سودمند ہین، بس ایک طرح کے غامض مطائبات یا چیستان نظر آنے لگین گی۔

۱۲۰- اکائی پر اُسکی مجردانہ حیثیت سے ہم بند ۱۳ مین غور کر چکے ہین، جس سے اور جو کچھ مقدمہ مین کہا گیا ہے اُس سے یہ کھُلا ہوا نتیجہ نکلتا ہے کہ اس قسم کا کوئی تصور موجود نہین ہے، لیکن چونکہ عدد کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ اکائیون کے مجموعہ کا نام ہے، اسلیے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہین کہ اگر کسی ایسی چیز کا وجود نہین ہے جسکو مجرد اکائی یا وحدت کہا جا سکے، تو پھر

لہ اتباع فیثاغورث مراد ہین جنکے نزدیک تمام عالم کی حقیقت اور مبدا اول عدد ہے،

خود عدد کے تصورات مجردہ کی بھی کوئی ایسی ہستی نہین ہے، جو اسماے[1] شمار یا ہندسون کا مدلول ہو، اس لیے اگر علم حساب کے مسائل کو اسماے شمار اور ہندسون سے مجرد کرلیا جاے، اور اسی طرح انکے عملی فوائد سے بھی قطع نظر کرلیا جاے، ساتھی جزئیات معدودہ کو بھی الگ کردیا جاے تو پھر سرے سے انکا (ان مسائل کا) کوئی مصرف ہی نہین فرض کیا جاسکتا لہذا اب ہم سمجھ سکتے ہین، کہ حکمت اعداد کس قدر سرتا پا عمل کے ماتحت ہی، اور اگر اسپر محض نظری حیثیت سے توجہ کیجاے تو یہ کس قدر سطحی اور مہمل شی بن جاتی ہے۔

١٢١۔ لیکن، بعض آدمی حقائق مجردہ کے انکشاف کی ظاہر فریب نمائش کے دھوکہ مین آکر حسابی مسائل و مباحث مین اپنا وقت رائیگان کرسکتے ہین، اس لیے یہ بے جا نہ ہوگا، اگر ہم اس موضوع پر پوری طرح غور کرلین، اور اس ادعاء باطل کے زعم کی اچھی طرح پردہ دری ہوجاے اور یہ مقصد اسطرح نہایت وضاحت اور خوبی سے حاصل ہوسکتا ہے کہ علم حساب کے دور طفولیت پر ایک نظر ڈالی جاے اور یہ بتلایا جاے کہ کس چیز نے ابتداءً انسان کو اس علم کے مطالعہ پر آمادہ کیا، اور کیا مقصد پیش نظر تھا۔ یہ خیال کرنا بالکل قدرتی ہی کہ شروع شروع مین انسان نے یادداشت کی آسانی اور شمار کی سہولت کے لیے گنتیان نکالین اور لکھنے کے لیے سادہ لکیرین[2] یا نقطے وغیرہ ایجاد کیے، جنمین سے ہر لکیر یا نقطہ صرف ایک وحدت کو بتاتا تھا، یعنی کسی ایک چیز کو جو انکو گننا پڑتی تھی خواہ وہ کسی قسم کی ہو۔ بعد مین اُس نے زیادہ مختصر طریقے نکال لیے، یعنی ایک ایک نشان یا علامت کو کئی کئی لکیرون یا نقطون کا قائم مقام بنالیا۔ اور آخر کار عربی یا ہندی رقمین استعمال مین آگئین، جنمین چند رقمون یا ہندسون کی تکرار، اور ان کے محل یا مقام کے ردوبدل سے مختلف

[1] اسمار شمار یعنی ایک، دو، تین چار وغیرہ۔ ہندسے یعنی وہ نقوش یا علائم جو ان اعداد پر دلالت کرتے ہین [2] آج کل بھی ہمارے گھرون مین بے پڑھی لکھی عورتین یادداشت کے لیے دیوارون پر چونے کے ٹیکے لگاتی ہین۔

معنی لیکر نہایت خوبی اور سرعت سے تمام اعداد تعبیر ہونے لگے - اس تمام عمل مین زبان کی نقل نظر آتی ہے، چنانچہ ہندسون اور ان کے نامون مین پوری پوری مماثلت پائی جاتی ہے، تو بسیط ہندسے اوّل کے نوشماری نامون کے مقابل مین ہین، اور اول الذکر کے مقامات یا جگہین علی الترتیب ثانی الذکر کے اسماء کے مطابق ہین - اور ہندسون کی بسیط اور مقامی قیمت کے حالات مناسب، ایسے اصول ایجاد کیے گئے، جن سے یہ پتہ لگ جائے، کہ ان دیے ہوئے ہندسون یا اجزاء عدد کی علامتون مین سے کن ہندسون کو کہان رکھنا مناسب ہوگا، تاکہ وہ اعداد کے کسی کل یا مجموعہ کو ظاہر کرسکین اور بالعکس - اور جب ان مطلوب ہندسون کا پتہ لگ گیا تو ایک ہی اصول اور تمثیل کی ہر جگہ پابندی سے، ان ہندسون کا لفظون مین پڑھنا آسان ہے، اور اس طریقہ سے عدد پوری طرح معلوم ہوجاتا ہے - اسی لیے خاص خاص چیزون کا عدد اُس وقت معلوم خیال کیا جاتا ہے جب ہم اُس نام یا ہندسون کو جان لین، (مع انکی مناسب ترتیب کے) جو مقررہ تمثیل کی رو سے ان پر دلالت کرتے ہین - کیونکہ ان علامتون کے جان لینے کے بعد، عمل حسابی کی مدد سے ہم خاص خاص مجموعون کے ہر جزکی، خواہ وہ کوئی سا ہو، اُن علامتون کو جان سکتے ہین، جو ان مجموعون پر دال ہین اور اس طرح علامتون کے شمار سے (کیونکہ ان علامتون اور چیزون کے خاص خاص مجموعون کے مابین جنمین ہر ایک کو ایک وحدت قرار دیا گیا ہے ایک بندھا ہوا ربط ہے) خود اُن چیزون کو جنکا شمار مقصود ہے صحت کے ساتھ جمع اور تقسیم کرسکتے ہین، اور انکی باہمی نسبت دریافت کرسکتے ہین -

۱۲۲ - اِسی لیے علم حساب مین ہماری بحث اشیا سے نہین، بلکہ علائم سے ہوتی ہے لیکن بااینہمہ یہ علائم مقصود بالذات نہین ہوتے، بلکہ صرف اس لیے ان سے بحث ہوتی ہے کہ خود اشیا کے صحیح استعمال اور اُن سے کاربرآری مین یہ رہنمائی کرتے ہین، اب جیسا کہ الفاظ کی بابت ہم پہلے کہہ آئے ہین (مقدمہ بند ۱۹) یہان بھی بعینہ وہی بات ہے کہ جب اسماء عدد یا

رقوم سے خاص خاص چیزون کے تصورات ہمارے ذہن مین نہین آتے تو یہ خیال کرلیا جاتا ہے کہ ان کے مدلولات تصورات مجردہ ہین، ہم یہان اس موضوع پر زیادہ بحث اور جھگڑے مین پڑنا نہین چاہتے، بلکہ صرف اتنا کہدینا چاہتے ہین کہ پہلے جو کچھ بیان ہوچکا ہے اُس سے یہ امر بالکل صاف ہے کہ اعداد مین جن چیزون کو حقائق مجردہ سمجھ لیا گیا ہے، انکا تعلق دراصل جزئی اشیاء معدودہ کے سوا کسی اور چیز سے اگر ہی تو وہ محض ان نامون اور رقمون سے جو ابتداءً صرف علامات کی حیثیت سے پیش نظر تھے، یا اس لیے کہ وہ نہایت خوبی کے ساتھ ان تمام جزئی چیزون کی قایمقامی کرتے ہین جن کے گننے کی آدمی کو ضرورت پڑتی ہی، لہذا نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ ان علامتون یا نامون کا بالذات مطالعہ ویسا ہی دانشمندانہ اور مفید کام ہوگا، جیسا کہ ایک آدمی، زبان کے اصلی مقصد اور صحیح استعمال کو چھوڑکر الفاظ کی احمقانہ تنقیدات یا خالص لفظی جھگڑون اور بحثون مین اپنا وقت صرف کرے۔

۱۲۳- اب ہم اعداد کے بعد امتداد پر گفتگو کرنا چاہتے ہین، جو ہندسہ کا موضوع ہے محدود امتداد کے نامحدود انقسام کا مسئلہ علم ہندسہ مین اگرچہ بہ حیثیت کسی علوم متعارفہ یا شکل اثباتی کے صراحۃً مذکور نہین ہوتا۔ تاہم ہر قدم پر مسلم اور مفروض رہتا ہے، اور اس کا تعلق ہندسہ کے اصول و دلائل کے ساتھ اس قدر ناقابل انفصال اور ناگزیر خیال کیا جاتا ہے کہ ماہرین ہندسہ نہ تو اس مین کسی شبہہ کی گنجائش سمجھتے ہین اور نہ اسکو ذرہ بھر بھی قابل بحث وسوال جانتے ہین۔ اور چونکہ یہی خیال وہ اصلی سرچشمہ ہے جہان سے ہندسہ کے وہ تمام تفریحی مستبعدات یا نمائشی صداقتین ابلتی ہے جو انسان کی سیدھی سادھی سمجھ کے اِس درجہ متناقض ہین اور جنکو ایک ذہن جب تک وہ تعلیم سے فاسد نہ ہوگیا ہو نہایت ہی استکراہ اور ناگواری کے ساتھ قبول کرتا ہے، لہذا یہی اُن انتہائی نزاکت

آفرینیون کا خاص مصدر ہی جنھون نے ریاضیات کے مطالعہ کو اس درجہ مشکل اور شاق بنا رکھا ہے۔ اسلیے اگر ہم یہ ثابت کر سکین، کہ کسی امتدادِ محدود مین اَن گنت اجزا نہین ہوتے نہ وہ نا متناہی حد تک قابل انقسام ہوتا ہے، تو ہم علم ہندسہ کو دفعتہً ان مشکلات اور تناقضات کی بہت بڑی تعداد سے صاف کر دین گے جنکو ہمیشہ انسان کی عقل کے لیے موجب ملامت خیال کیا گیا ہے، اور ساتھ ہی اس علم کا حاصل کرنا پہلے کے بہ نسبت بہت کم زحمت اور تھوڑے وقت کا کام رہجائیگا،

۱۲۴-ہر جزئی اور محدود امتداد، جسپر ہمارے ذہن کے لیے فکر کرنا اور سوچنا ممکن ہے اُسکی حقیقت بس ایک تصور ہے، جو صرف ذہن مین موجود ہوتا ہے اور اس لیے لازماً اُس کا ہر جز معلوم و متصور ہونا چاہیے۔ لہذا اگر مین کسی محدود امتداد مین جو پیش ذہن ہے۔ اَن گنت اجزا کا تصور نہین کر سکتا تو یہ یقینی ہے کہ یہ اجزا اُس مین ہین ہی نہین۔ لیکن چونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ کسی جزئی خط، سطح یا جسم مین جسکو مین محسوس کر رہا ہون یا اپنے ذہن مین نقش کر لیا ہے، اَن گنت اجزا الگ نہین نظر آ سکتے، لہذا اس سے مین یہ نتیجہ نکالتا ہون کہ اُسکے اندر یہ موجود ہی نہین۔ میرے لیے اس سے زیادہ کوئی شی واضح نہین ہو سکتی کہ جو امتدادات میرے روبرو ہین، وہ میرے ذاتی تصورات کے علاوہ کچھ نہین۔ اور یہ بھی کچھ کم واضح نہین کہ مین اپنے کسی تصور کو نامحدود العدد تصورات مین نہین تحلیل کر سکتا، یعنی وہ نامحدود طور پر قابل تقسیم نہین ہی، باقی اگر امتداد سے تصورِ محدود کے سوا کوئی اور شے مراد ہی، تو اعلان کرتا ہون کہ اسکی نسبت مین نفیاً یا اثباتاً کچھ نہین کہہ سکتا، لیکن اگر امتداد و اجزا وغیرہ اصطلاحات کے کوئی قابل تصور اور سمجھ مین آنیوالے معنی ہین یعنی یہ کہ یہ چیزین عبارت ہین تصورات سے، تو پھر یہ کہنا، کہ کوئی محدود کمیت یا امتداد نامحدود العدد اجزا پر مشتمل ہے، ایک ایسا نمایان اور روشن تناقض ہے کہ ہر شخص اس کا پہلی ہی نظر مین اعتراف کریگا۔ اور یہ بالکل ناممکن ہے کہ اس مسئلہ کو کبھی بھی کوئی ایسی سمجھ دار مخلوق قبول کرے، جسکے ذہن مین یہ آہستہ آہستہ اور بتدریج نہین داخل کیا گیا ہے جس طرح ایک تو مسیحی کے دل مین،

روٹی[1] اور مے کے گوشت اور خون ہو جانے کا اعتقاد ڈالا جاتا ہے، پرانے تعصبات جو جڑ پکڑ جاتے ہین، اور جو قضایا ایک مرتبہ اصول ہو جانے کے عقیدہ اور قوت کو حاصل کر لیتے ہین تو نہ صرف وہ خود بلکہ جو نتائج ان سے مستنبط ہوتے ہین وہ ایک تحقیق اور جانچ سے مستثنیٰ اور آزاد خیال کر لیے جاتے ہین اور دنیا مین کوئی ایسی موٹی سے موٹی مہمل بات نہین ہے، جسکو اس ذریعہ سے آدمی کا ذہن نگل جانے کے لیے نہ مستعد رہتا ہو۔

۱۲۵- جس شخص کے دماغ مین پہلے ہی سے مجرد کلی تصورات کا مسئلہ سما چکا ہی اُسکو یہ بھی سمجھایا جا سکتا ہے (تصورات حس کی بابت جو کچھ بھی خیال کیا جاے) کہ امتداد مجرد نامحدود درجہ تک قابل تقسیم ہی، اور جو شخص یہ خیال کرتا ہی کہ محسوسات ذہن سے باہر موجود ہین اُس سے اسی کی بدولت یہ بھی قبول کرایا جا سکتا ہی کہ صرف ایک انچ کے خط مین حقیقۃً بیحساب اجزا موجود ہین گو وہ اتنے چھوٹے ہین کہ باہم ممتاز نہین کیے جا سکتے۔ یہ غلطیان ماہرین ہندسہ کے ذہنون مین بھی اُسیطرح گھس گئی ہین جسطرح اور آدمیون کے، اور ان کا اثر ان کے استدلالات پر بھی پورا پڑا ہے۔ اور یہ ثابت کرنا کچھ دشوار نہین ہے، کہ امتداد کے نامحدود والانقسام کی حمایت مین ہندسہ سے جو دلائل پیش کیے جاتے ہین، وہ انھی غلطیون پر مبنی ہین۔ سردست ہم ایک عمومی حیثیت سے صرف یہ بتلا دینگے کہ ماہرین ہندسہ کو اس مسئلہ تجرید کے ساتھ کیونکر اتنا شغف اور تعصب پیدا ہو گیا ہی

---

[1] مسیح نے مختلف اناجیل مین مختلف انداز سے اپنے گوشت کو روٹی اور اپنے خون کو پانی سے تعبیر کیا ہی اور کہا ہی "جو کوئی میرا گوشت کھاتا ہی اور میرا خون پیتا ہی ہمیشہ کی زندگی اسکی ہی" لوقا باب ۲۲ مین ہی کہ "پھر روٹی توڑی ..... اور یہ کہکر انکو دی کہ یہ میرا بدن ہے جو تمہارے واسطے دیا جاتا ہی، میری یادگار کے واسطے کیا کرو ..... پیالہ کو لیکر کہا پیالہ میرے لہو سے ہی جو تمھارے واسطے بہایا جاتا ہی ایک نیا عہد ہی" چنانچہ رومن کیتھلک اس یادگار مین آجتک روٹی اور شیرۂ انگور اتوار وغیرہ کو جمع ہو کر کھاتے ہین اور یقین کرتے ہین کہ واقعی مسیح کا گوشت و خون کھا پی رہے ہین جب کوئی شخص مسیحی دین قبول کرتا ہی تو اسکو بھی بہ تدریج یہ یقین ہونے لگتا ہی کہ جو شی وہ کھا پی رہا ہی وہ روٹی اور شیرۂ انگور نہین، بلکہ فی الحقیقت مسیح کا گوشت و خون ہی۔ اسی کو انگریزی مین TRANSUBSTANTIATION (استحالۂ خمر و خبز بہ لحم و دم) کہا جاتا ہی جسکے لیے اردو مین کوئی مفرد لفظ نہین ملا

۱۲۶- یہ کسی اور جگہ بتایا جا چکا ہے، کہ ہندسہ کے دعاوی اور براہین کا تعلق تصورات کلیہ سے ہوتا ہے (مقدمہ، بندہ ۱۵) وہین یہ بھی تشریح کر دیگئی ہے کہ تصورات کلیہ کا کیا مفہوم سمجھنا چاہیے، یعنی، یہ کہ کسی شکل کے جزئی یا خاص خاص خطوط و رسوم کی نسبت یہ فرض کر لینا چاہیے، کہ وہ دوسری بے حساب اور مختلف مقادیر کے قائم مقام ہین، یا دوسرے لفظون مین کہو کہ ایک عالمِ ہندسہ، جب ان پر غور کرتا ہی تو انکی مخصوص مقدار یا امتداد سے بالکل قطع نظر کر لیتا ہے، جسکے یہ معنی نہین نکلتے کہ وہ کوئی مجرد تصور ذہن مین قائم کرتا ہی، بلکہ ہوتا صرف اتنا ہے کہ وہ اس خاص جزئی مقدار کا لحاظ نہین کرتا، کہ وہ چھوٹی ہے یا بڑی بلکہ اُسکو اصل ثبوت یا برہان سے بے تعلق سمجھتا ہی، اسی سے یہ نتیجہ نکلتا ہی کہ ایک خط جو ایک انچ سے زیادہ لمبا نہین ہے اس سے اس طرح بحث کیجا سکتی ہے کہ گویا وہ دس ہزار اجزا پر مشتمل ہے، کیونکہ یہ ایک انچہ خط فی نفسہ مقصود نہین ہے، بلکہ بہ حیثیت اسکے کہ یہ کلّی ہے؛ اور اسکی یہ کلیت صرف اپنے معنٰی کے لحاظ سے ہی جسکی رو سے یہ اپنے سے بڑے بے شمار ایسے خطوط کی نمائندگی کرتا ہے جن مین دس ہزار یا اس سے زیادہ اجزا ممتاز کیے جا سکتے ہین، گو خود اس خط کی ہستی ایک انچ سے زائد نہو، اس طریقہ سے اُن اصلی بڑے اور مقصود بالذات خطوط کے خواص اس ایک انچہ خط کی جانب منتقل ہو جاتے ہین- جو دراصل محض ایک طرح کی علامت ہے، اور پھر غلطی سے تمام خواص خود اس علامت کی ذات مین داخل سمجھ لیے جاتے ہین-

۱۲۷- چونکہ اجزا کی کوئی بڑی سے بڑی تعداد ایسی نہین ہو سکتی کہ جس کے بعد پھر ایک ایسا خط نہ فرض کیا جا سکے جس مین اس سے زیادہ اجزا ہون اس لیے ایک انچی خط کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ ایک ناقابل تعین تعداد کے اجزا پر مشتمل ہی، جو بالکل صحیح ہی، لیکن نفس اس انچ بھر کے خط کے لیے نہین، بلکہ صرف اُن چیزونکے لیے جو اس سے مراد ہین- لیکن لوگون کے خیال پر سے

یہ تفریق اتر جاتی ہے اور اس عقیدہ کی جانب لغزش ہوجاتی ہے کہ خود اُس چھوٹے سے خط کے اندر بے شمار اجزا موجود ہین، جو کاغذ پر کھچا ہوا ہے۔ دنیا مین کوئی ایسی چیز موجود نہین جس کو ایک انچ کا دس ہزار وان حصہ یا جز کہا جا سکے، البتہ ایک میل یا قطرِ ارض کا دس ہزار وان حصہ ہوتا ہی اور اس ایک انچ سے وہ میل یا قطر نمائندگی کی حیثیت سے مراد لیا جاسکتا ہے۔ اسی لیے جب کاغذ پر مین ایک مثلث بناتا ہون اور مثال کے طور پر ایک ضلع کو جو لمبائی مین انچ بھر سے زیادہ نہین، نصف قطر قرار دیتا ہون تو مین اس کو ۱۰۰۰۰، یا ۱۰۰۰۰۰ یا اس سے بھی زیادہ حصون مین منقسم خیال کر لیتا ہون۔ کیونکہ، اگرچہ خود اس انچ بھر کے خط کا دس ہزارون حصہ کوئی معنی نہین رکھتا، اور اسلیے بلا کسی زحمت یا غلطی کے اندیشہ کے، اس سے قطع نظر کر لیا جاسکتا ہے، تاہم یہ کشیدہ خطوط چونکہ ایسی بڑی مقادیر کی صرف علائم اور نمایندگی کی حیثیت رکھتے ہین جنکا دس ہزار وان جز بہت بڑا ہوسکتا ہے، اس لیے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ عمل مین قابل لحاظ غلطیون سے بچنے کے لیے ۱۰۰۰۰ یا اس سے زیادہ اجزا کا نصف قطر فرض کر لیا جائے۔

۱۴۴۔ جو کچھ کہا جاچکا ہے، اس سے یہ بالکل واضح ہوجاتا ہے کہ کاغذ پر کھچے ہوے خطون کی نسبت اسطرح گفتگو کرنا، کہ گویا ان کے اندر اتنے اجزا موجود ہین، جتنے فی الواقع نہین ہین، اسلیے ضروری ہے تاکہ آخر مین چلکر استعمال کے لیے ہمارا دعویٰ عمومی اور کلی ہوجاے۔ ایسا کرتے وقت اگر ہم بات کو پوری طرح پرتال لین، تو ہم پر یہ منکشف ہوجائیگا، کہ ہم نفس اس ایک انچ کے لیے یہ نہین تصور کر سکتے کہ اس مین دس ہزار حصے نکل سکتے ہین، بلکہ مقصود کوئی اور خط ہی جو ایک انچ سے بہت بڑا ہے، اور جبکا یہ ایک انچی خط محض نمائندہ ہی۔ اور جب ہم خط کی بابت یہ کہین کہ وہ نامتناہی حد تک قابل تقسیم ہے تو ہمکو ایک ایسا خط مراد لینا چاہیے، جو نامتناہی حد تک بڑا بھی ہو۔ جو کچھ ہمنے یہان کہا ہی، وہی اس بات کی اصلی اور مخصوص وجہ معلوم ہوتی ہے

کہ ہندسہ مین محدود امتداد کے لیے نامحدود انقسام کا فرض کرنا کیون ضروری خیال کیا گیا ہی

۱۲۹- ایک شخص یہ خیال کریگا کہ اس غلط اصول سے جو متعدد تناقضات اور مہملات پیدا ہوتے ہین، وہی خود اسکے رد کے لیے متعدد دلائل ہو سکتے تھے لیکن مین نہین سمجھتا کہ ان قضایا یا مسائل کے خلاف جنکا تعلق عدم تناہی سے ہے کس منطق کی رو سے استقرائی ثبوت نہین قبول کیے جاتے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا تناقضات کا متحد کر دینا، جو نامحدود ذہن کی قوت سے بھی باہر ہے، کوئی ناممکن شی نہین ہے یا یہ کہ گویا حقیقت وصداقت کے ساتھ کسی مہمل اور متناقض چیز کا تعلق ضروری ہے لیکن جس شخص کی نظر اس دعوی کی کمزوری پر ہے، وہ سمجھ جائیگا، کہ یہ محض ذہن کی جمود پسندی کی خاطر ایجاد کیا گیا تھا، جو بجائے اس کے کہ ان اصول کی کامل اور سخت جانچ کی زحمت گوارہ کرے۔ کاہلانہ تشکیک کے سامنے سر اطاعت خم کر دینا زیادہ پسند کرتا تھا۔

۱۳۰- اِدھر آخر زمانہ مین نامتناہیات کے بارے مین اس قدر بلند پروازیان کیگئی ہین، اور یہ ایسے عجیب وغریب خیالات کی حد تک پہنچ گئے ہین، کہ جنکی بدولت خود موجودہ دور کے علماء ہندسہ مین کچھ کم وسوسے اور نزاعین نہین پھیل گئی ہین۔ بعض نہایت بڑے لوگون نے تو یہ حد کر دی ہے، کہ صرف اس پر نہین قانع رہے، کہ تمناہی خطوط نامتناہی العدد اجزا مین منقسم ہو سکتے ہین، بلکہ اس سے بڑھکر اس کے قائل ہین، کہ ان انتہائی اجزا مین سے ہر ایک، پھر دوسرے نامتناہی اجزا پر تقسیم ہو سکتا ہے اور اسی طرح لاالی نہایت۔ مین کہنا یہ چاہتا ہون، کہ یہ لوگ اسکے مدعی ہین، کہ اجزاء لاتتجزی کے بھی اجزا لاتتجزی ہین، اور پھر ان کے بھی اجزاء لاتتجزی ہین، وعلیٰ ہذا، بغیر اس کے کہ کہین انتہا ہو۔ چنانچہ ان کے خیال کے مطابق ایک انچ صرف نامتناہی العدد اجزا پر مشتمل نہین ہے، بلکہ نامتناہی در نامتناہی اجزا، لاالی نہایت اس کے اندر

موجود ہین۔ دوسری جماعت سلسلۂ اوّل کے آگے اور سلسلون کے اجزا کو سرے سے کوئی چیز ہی نہین مانتی۔ کیونکہ وہ معقول طور پر اس تخیل کو لغو خیال کرتے ہین کہ کوئی واقعی امتداد یا حصّۂ امتداد ایسا موجود ہو کہ گو نامتناہی حد تک اسکی تضعیف و تزئید کرتے چلے جاؤ، پھر بھی وہ کبھی ایک چھوٹے سے چھوٹے متعین امتداد کے مساوی نہین ہو سکتا۔ لیکن دوسری جانب یہ خیال کرنا بھی کچھ کم لغو اور بے معنی نہین معلوم ہوتا کہ کسی حقیقی اور واقعی جذر کا مربع، مکعب یا اور دوسری قوتین بجاے خود یا فی نفسہ سرے سے لاشی ہون، جو ان لوگون کو ماننا پڑتا ہی جو صرف سلسلۂ اوّل کے اجزاء لاتنجزیٰ کے قائل ہین، اور باقی مابعد کے سلسون کے منکر ہین۔

۱۳۱- لہٰذا کیا ان تمام باتون سے ہم بجا طور پر یہ نہین نتیجہ نکال سکتے، کہ دونون فریق غلطی پر ہین، اور یہ کہ لازماً کوئی ایسی شی نہین موجود جسکو نامتناہی الصغر اجزا سے تعبیر کیا جا سکے، اور نہ کسی محدود کمیت یا مقدار مین نامحدود والعدد اجزا پاے جاتے ہین؟ لیکن تم یہ کہو گے، کہ اگر یہ نتیجہ تسلیم کر لیا جاے تو لازمی طور پر ہندسہ کی بیخ و بنیاد ہی برباد ہو جاتی ہے، اور یہ ماننا پڑتا ہی کہ جن بڑے بڑے آدمیون نے اس علم کو اس حیرت انگیز بلندی تک پہنچایا ہی، وہ تمام عمر بس ایک ہوائی قلعہ باندھتے رہے۔ اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہی کہ ہندسہ کا جتنا حصّہ کارآمد اور منافع انسانی کے لیے ترقی بخش ہی، وہ ہمارے اصول کی بنیاد پر بھی مستحکم اور غیر متزلزل رہتا ہی۔ بلکہ اگر علم ہندسہ کو عملی حیثیت سے پیش نظر رکھکر دیکھا جاے تو ہمارے اصول کی رو سے بجاے کسی قسم کے نقصان کے اُسکو نفع پہنچتا ہی۔ لیکن اسکی واجبی توضیح، اور یہ ثابت کرنا کہ محدود امتداد کو نامحدود حد تک قابل انقسام فرض کیے بغیر، کیونکر خطوط و اشکال کی پیمایش اور انکے خواص کی تحقیق کی جا سکتی ہی، کسی دوسرے مناسب موقع کی بحث ہے۔ باقی کے لیے اتنا کہدینا کافی ہے، کہ اگرچہ ہمارے اصول سے لازمی طور پر ریاضیات نظری کے بعض نہایت نازک اور دقیق حصون کا، بلا

صداقت کو کسی طرح کا نقصان پہنچا ے استیصال اور قلع قمع ہو جاتا ہی لیکن بااین ہمہ مین یہ نہین سمجھ سکتا کہ اس سے نوع انسان کا کیا ضرر ہے۔ بلکہ مین تو الٹے یہ خیال کرتا ہون کہ یہ ہماری انتہائی خواہش ہونا چاہیے تھی کہ قوی الاجتہاد اور اعلے قابلیتون کے آدمی ان دماغی تفریحات سے اپنی توجہ ہٹا کر ایسی چیزون کے مطالعہ پر لگا دین، جو ہمارے متعلقات زندگی سے قریب ترین، یا معاشرت پر زیادہ براہ راست اثر رکھتی ہین۔

۱۳۲- اگر یہ کہا جاے کہ متعدد ہندسی اشکال کا جنکی صحت غیر مشتبہ ہی علم وانکشاف اُنہی طریقون سے ہوا ہی جنمین نامتناہی اجزا کا استعمال ہوتا ہی، لہذا اگر ان اجزا کا وجود مستلزم تناقض ہوتا، تو یہ کبھی نہ ہو سکتا، میرا جواب یہ ہے کہ اگر پوری تحقیقات کیجاے تو ایک مثال مین بھی یہ نہ ثابت ہو سکیگا کہ متناہی خطوط کے لیے نامتناہی اجزا کا تصور یا استعمال ضروری ہی، بلکہ چھوٹی سی چھوٹی مقادیر حسیہ ہی سے آگے بڑھنے کی ضرورت نہین پڑتی۔ اتنا ہی نہین، بلکہ یہ بھی واضح ہو جائیگا کہ عدم امکان کی وجہ سے ان نامتناہی اجزا کا کبھی استعمال ہوتا ہی نہین۔

۱۳۳- جو کچھ ہمنے یہان تک کہا ہی اس سے یہ بالکل روشن ہو جاتا ہے کہ سینکڑون ہزارون اہم غلطیون کا منبع وہی غلط اصول ہین جنکی اس کتاب کے گذشتہ حصو ںمین تردید کیگئی ہی، ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہو جاتا ہی، کہ ان غلط نظریات کے مخالف جو اصول ہین وہ نہایت نتیجہ خیز ہین اور اُن سے بے شمار ایسے نتائج نکلتے ہین، جو فلسفہ اور مذہب دونون کے لیے یکسان طور پر بے حد سودمند ہین، بالخصوص مادہ یا اجسام کے قائم بالذات وجود کے بارے مین یہ اچھی طرح ثابت وعیان کیا جا چکا ہے کہ تمام علوم انسانی ومذہبی کے سب سے زیادہ خطرناک اور موذی دشمنون کی قوت واعتماد کا اصلی مرکز یہی شی ہی۔ اور اگر یہ واقعی ہی کہ اذہان مدرکہ سے باہر بے ذہن اشیا کا حقیقی مستقل بالذات وجود تسلیم کر لینے سے عالم فطرت کے ایک ذرہ کی بھی تشریح نہین ہوتی، بلکہ اسکے

خلاف، بے حساب ناقابل تشریح مشکلات پیدا ہو جاتی ہین۔ اگر **مادہ** کا فرض محض ایک غیر ثابت شی ہے جس کی بنیاد کسی ایک دلیل پر بھی نہین ہے، اگر اسکے نتائج آزادانہ نکتہ چینی اور تحقیق کی روشنی کی تاب نہین لاسکتے، بلکہ ناقابل فہم عقیدۂ **نامتناہیات** کے تاریک اور عام فریب پردہ مین اپنے کو چھپا رکھنا چاہتے ہین۔ ساتھی اگر اس **مادہ** کو نکالدینے سے کوئی خراب نتیجہ نہین پیدا ہوتا۔ اگر دنیا مین اسکی گم شدگی کا حس تک نہین ہوتا، بلکہ بے اسکے ہر چیز زیادہ سہولت سے ذہن مین آجاتی ہے، اور سب سے آخر یہ کہ اگر محض **نفوس** اور **تصورات** کے ماننے سے **مشککین** اور **ملاحدہ** دونون ہمیشہ کے لیے خاموش ہو جاتے ہین، اور ہماری اسکیم **عقل** و **مذہب** دونون کے کامل طور پر مطابق ہے۔ تو مین خیال کرتا ہون کہ اگرچہ یہ محض ایک فرض کی حیثیت سے پیش کیجاے، اور مادہ کا وجود ممکن بھی مان لیا جائے، جس کا عدم امکان مین سمجھتا ہون کہ پوری وضاحت کے ساتھ ثابت کیا جا چکا ہے تو بھی ہمارا یہ امید باندھنا بالکل بجا ہوگا کہ اس کو مستحکم اور غیر متزلزل مقبولیت حاصل ہونی چاہیے۔

۱۳۴۔ یہ سچ ہے کہ ہمارے سابق الذکر اصول سے لازماً بہت سے ایسے نظریات و مناقشات بے سود ثابت ہو کر رد ہو جاتے ہین، جو علے العموم علم کے معمولی اور غیر اہم اجزا نہین خیال کیے جاتے ہین، اور اسلیے ہمارے ان خیالات کے خلاف ان لوگون کو شدید تعصب ہوگا، جو اب تک نہایت جانکاہی کے ساتھ ان نظریات مین مصروف رہے ہین، اور ان کے مطالعہ مین نہایت عظیم الشان ترقیان کی ہین۔ لیکن با این ہمہ ہمکو امید ہے کہ اور لوگ ہمارے پیش کردہ اصول کی ناپسندیدگی کے لیے اس کو کوئی منصفانہ بنا نہ قرار دین گے، کہ ان سے مطالعہ کی جانفشانیون مین تخفیف ہو جاتی ہے، اور **علوم انسانی** پہلے سے زیادہ صاف، مختصر، اور قابل تحصیل بنجاتے ہین

۱۳۵۔ علم **تصورات** کے متعلق جو کچھ ہم کہنا چاہتے تھے، اس کو ختم کرنے کے بعد اب ہمکو

اپنی مجوزہ ترتیب کی رو سے ارواح پر بحث کرنی ہے، جنکی نسبت انسانی علم شاید، اتنا ناقص نہین ہے، جتنا عام طور پر خیال کیا جاتا ہے۔ ماہیت روح سے ہماری ناواقفیت کی سب سے بڑی جو دلیل پیش کی جاتی ہے، وہ یہ ہے، کہ ہمکو اس کا کوئی تصور نہین ہوتا، لیکن اگر اس قسم کے تصور کا وجود ہی بداہۃً ناممکن ہو، تو پھر اس کو فہم انسانی کا نقص نہ خیال کرنا چاہیے کہ وہ تصور روح کا ادراک نہین کرتی۔ اور اس تصور کا عدم امکان، اگر مین غلطی نہین کرتا تو بند ۲۷ مین بارہا ثابت کیا جاچکا ہی، یہان صرف اتنا اضافہ کرنا ہی کہ روح کی نسبت یہ تو ثابت کیا جاچکا ہی کہ وہ بس ایک ایسا جوہر یا محل ہے جسمین بے ذہن موجودات یا تصورات پائے جاسکتے ہین لیکن یہ جوہر، جو ان تصورات کا ادراک کرتا ہی، یا انکا محل ہی، اسکا خود کوئی تصور یا تصور کے مانند ہونا بداہۃً باطل اور بے معنی ہے۔

۱۳۶۔ شاید یہ کہا جائیگا (جیسا کہ بعضون کا وہم ہے) کہ ہمارے اندر ایک ایسے حاسہ کی کمی ہے، جو تمام جواہر کے علم کے لیے موزون ہو، اگر یہ حاسہ ہوتا، تو ہم خود اپنی روح کو بھی اسی طرح جان سکتے جس طرح ایک مثلث کو جانتے ہین۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ہمارے پاس کوئی اور نیا حاسہ ہوتا، تو ہم اس کے ذریعہ سے صرف کچھ نئے احساسات یا تصورات اور حاصل کرلیتے، لیکن مجکو یقین ہے، کہ کوئی شخص اس امر کا اقرار نہ کریگا کہ روح یا جوہر سے جو کچھ وہ مراد لیتا ہے وہ محض کوئی خاص قسم کا تصور یا احساس ہے، اسی لیے اگر تمام باتین اچھی طرح ذہن نشین ہوگئی ہین تو ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہین، کہ صرف اس بنا پر اپنے قوائے عاقلہ کو ناقص ٹھرانا کہ اُن سے ہم کو روح یا جوہر مفکر کا کوئی تصور نہین حاصل ہوتا، اس سے زیادہ معقول بات نہین ہے کہ ہم اُن پر یہ الزام رکھین کہ وہ کسی مدور مربع کے سمجھنے کے ناقابل ہین۔

۱۳۷۔ اس خیال سے، کہ روح کا علم بھی ایک تصور یا احساس کی طرح ہونا چاہیے، سیکڑون مہمل اور بعید از حقیقت نظریات پیدا ہوگئے ہین، اور ماہیت روح کی بابت بے حد تشکیک

پھیل گئی ہے۔ اتنا ہی نہین، بلکہ یہ تک اغلب ہے کہ اس خیال نے بعض دلون مین خود اس امر کی نسبت وسوسہ پیدا کر دیا ہے، کہ سرے سے جسم کے علاوہ روح کا وجود بھی ہے، کیونکہ ڈھونڈھے سے اس کا تصور تو کوئی ملانہ ہوگا۔ یہ امر کہ کوئی تصور جو فی نفسہٖ غیر فاعل ہے، اور جسکی ہستی اُسکے ادراک سے زیادہ حقیقت نہین رکھتی، وہ ایک قائم بالذات جوہر فاعل کی شبیہ یا تمثال ہو اسکے ابطال کے لیے اس سے زیادہ کسی شی کی ضرورت نہین معلوم ہوتی کہ بس اِن لفظون کے معنی پر غور کیا جائے، لیکن شاید تم یہ کہوگے کہ اگرچہ کوئی تصور مُفکّر، عامل اور قائم بالذات ہونے کی حیثیت سے روح کے مشابہ نہین ہوسکتا، تاہم بعض دوسری حیثیات سے تو اس کے مانند ہوسکتا ہے، اور یہ کچھ ضرور نہین کہ کوئی شبیہ یا تصور تمام حیثیات سے اصل کے مثل ہو۔

۱۳۸- میرا جواب یہ ہے کہ اگر یہ مذکورہ حیثیات سے مشابہت نہین رکھتا، تو پھر یہ ناممکن ہے کہ کسی اور چیز مین مماثل ہو۔ تم ارادہ، فکر، اور ادراکِ تصورات کی قوتون کو الگ کردو، تو پھر کوئی اور چیز نہین باقی رہ جاتی، جس مین کوئی تصور روح کے مانند ہوسکے، کیونکہ لفظ روح سے ہم صرف وہ چیز مراد لیتے ہین، جو فکر کرتی ہے، ارادہ کرتی ہے اور ادراک کرتی ہے۔ یہی چیزین، اور صرف یہی چیزین اس اصطلاح روح کے مفہوم و معنی کا خمیر ہین، اسی لیے اگر یہ ناممکن ہے کہ تصور کے ذریعہ سے ان قوتون کی کسی درجہ تک نمایندگی ہوسکے تو پھر یہ بدیہی ہے کہ روح کا سرے سے کوئی تصور ہی نہین ہوسکتا۔

۱۳۹- لیکن یہ اعتراض کیا جائے گا کہ اگر لفظ روح، نفس، اور جوہر کی دلالت کسی تصور پر نہین ہے تو پھر یہ الفاظ بالکل بے مفہوم ہین، اور ان کے اندر سرے سے کوئی معنی نہین۔ میرا جواب یہ ہے کہ ان الفاظ کی دلالت ایک حقیقی شی پر ہے، جو نہ تصور ہے، نہ تصور کے مثل، بلکہ وہ ہستی ہے، جو تصورات کا ادراک کرتی ہے، اور اُن سے استدلال کرتی ہے، اور صاحب ارادہ ہے۔

مین خود کیا ہون، یعنی وہ چیز، جس کو مین لفظ مین سے تعبیر کرتا ہون، بس یہی وہ چیز ہے جو روح یا جوہر نفس سے مراد ہے۔ لیکن اگر مین یہ کہون کہ مین کچھ نہین ہون، یا مین صرف ایک تصور ہون، تو ان قضایا سے زیادہ کوئی شی بداہۃً مہمل اور لغو نہ ہوگی۔ باقی اگر یہ کہا جائے کہ یہ محض ایک لفظی نزاع ہے، اور چونکہ تمام دوسرے اسما کے براہ راست مدلولات علی العموم تصورات بتائے جاتے ہین، اسلیے کوئی وجہ نہین بتائی جاسکتی، کہ جو چیز نفس یا روح کا مدلول ہو وہ بھی اس کلیہ مین کیون نہ داخل ہو، میرا جواب یہ ہے کہ ذہن کے تمام مدرکات اس امر مین شریک ہین کہ وہ سرتاسر غیر فاعل یا منفعل ہین، اور ان کا وجود ان کے ادراک ہونے ہی کا نام ہے، بہ خلاف اسکے روح یا نفس ایک فاعل ہستی ہے، جس کا وجود یہ نہین ہے کہ اسکا ادراک ہوتا ہے بلکہ یہ کہ وہ تصورات کا ادراک کرتی ہے، اسی لیے یہ ضروری ہے کہ ہم تصور اور روح کے امتیاز کو قائم رکھین تاکہ دو بالکل مختلف اور متبائن الماہیت چیزون مین التباس نہ واقع ہو۔ دیکھو بند ۲۷۔

۱۴۰۔ ایک وسیع مفہوم مین البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہمکو روح کا تصور (یا بلکہ ایک[1] درک) حاصل ہے، یعنی یہ کہ ہم اس لفظ کے معنی سمجھتے ہین، ورنہ ہم اسکی نسبت نفیاً یا اثباتاً کچھ نہ کہہ سکتے۔ اسکے علاوہ جس طرح ہم اپنے تصورات کی مدد سے، اس فرض کی بنیاد پر کہ وہ دوسرون کے تصورات کے مشابہ ہین، دوسرون کے تصورات کا ادراک کرتے ہین، اسی طرح ہم دوسرون کی روح کو بھی خود اپنی روح کے ذریعہ سے جانتے ہین جو اس مفہوم مین دوسری ارواح کا تصور یا شبیہ کہی جاسکتی ہے۔ اور ہماری روح کو دوسرون کی روح سے وہی نسبت حاصل ہے، جو ہماری حس کردہ حرارت یا نیلے پن کو دوسرون کے تصورات حرارت یا نیلگونی سے۔

۱۴۱۔ سابق الذکر نظریہ سے یہ لازمی نتیجہ نکلتا ہے کہ روح طبعاً ابدی اور غیر فانی ہے لیکن

[1] دوسرے اڈیشن مین مصنف نے اضافہ کیا۔

قبل اس کے کہ ہم اس نتیجہ کو ثابت کرنے کی کوشش کرین، یہ مناسب ہے کہ اس کے معنی کی توضیح کردین یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ جو لوگ روح کی ابدیت طبعی کے مدعی ہین ان کا یہ خیال ہے، کہ یہ قطعاً ناقابل فنا ہے، یہانتک کہ وہ نامحدود القوی خلّاق بھی نہین فنا کرسکتا جس نے اسکو ابتداءً ہستی بخشی ہے، بلکہ منشاء صرف یہ ہے، کہ فطرت یا حرکت کے معمولی قوانین سے اس کا انحلال یا فساد نہین ممکن ہے۔ البتہ جو لوگ اسکو صرف ایک طرح کا لطیف، ذی حیات شعلہ قرار دیتے ہین یا حیوانی روح کے مثل جانتے ہین، وہ بے شک جسم کی طرح اس کی فنائیت و فساد کے بھی قائل ہین، کیونکہ ایک ایسی شے سے زیادہ کس چیز کی بربادی آسان ہوسکتی ہے، جسکے لیے یہ ناممکن ہے، کہ اُس محل کی بربادی کے بعد باقی رہے، جس کے ساتھ قائم ہے، اور یہ سمجھکر کہ یہ خیال مذہب و اخلاق کے زہریلے اثرات کے لیے تیر بہدف تریاق ہے نوع انسانی کا ایک بدترین طبقہ نہایت حرص و شوق کے ساتھ اس سے بغلگیر ہوگیا ہے، اور بے انتہا اس کو محبوب رکھتا ہی لیکن یہ پوری طرح واضح کیا جاچکا ہے، کہ اجسام خواہ وہ کسی ہیئت اور بناوٹ کے ہون، اُن کی حقیقت انفعالی تصورات سے زیادہ نہین، جنکا وجود صرف ذہن مین ہے، اور یہ ذہن اُن سے اس سے زیادہ بعید اور متبائن ہے جتنی تاریکی روشنی سے ہے، ہم یہ ثابت کرچکے ہین کہ روح ناقابل انقسام، غیر مادی، اور غیر ممتد ہے، اور اسی لیے لازماً ناقابل فساد بھی ہے۔ اس سے زائد کوئی شی واضح اور روشن نہین ہوسکتی کہ حرکات، تغیرات انحطاط اور فساد، جنکو ہر ساعت ہم اجسام طبعی پر طاری ہوتے دیکھتے ہین (اور یہی وہ چیز ہے جسکو ہم نظام فطرت سے تعبیر کرتے ہین) اِن کے لیے ممکن ہی نہین کہ ایک فاعل، بسیط، غیر مرکب جوہر پر اثر کرسکین۔ لہٰذا ایسی ہستی فطرت کے معمولی قوانین کے فنا کیے نہین فنا ہوسکتی۔ یعنی انسان کی روح فطرتاً ناقابل فنا یا ابدی ہے۔

۱۴۲- اتنا کہنے کے بعد، مین خیال کرتا ہون کہ یہ بات بالکل صاف ہوجاتی ہی کہ ہماری روح کا علم اُس طریقہ سے نہین ہوسکتا، جیسے بے حس منفعل چیزون کلیا تصورات کا ہوتا ہے، روح اور تصورات اس قدر دو کلیۃً متضاد چیزین ہین، کہ جب ہم یہ کہین کہ وہ موجود ہین، اُنکا علم ہوتا ہی وغیر ذالک تو یہ ہرگز نہ سمجھنا چاہیے، کہ یہ الفاظ کسی ایسی شی پر دلالت کر رہے ہین، جو دونون کی ماہیت مین مشترک ہے۔ ان دونون مین کوئی چیز بھی مشترک یا یکسان نہین ہے، اور یہ توقع کہ ہم اپنی قوتون مین کسی قسم کی تزیید یا توسیع سے، روح کو اُسی طرح جاننے کے قابل ہوسکتے ہین جسطرح مثلث کو جانتے ہین۔ یہ اتنی مہمل بات ہی، جیسے ہم یہ امید کرین، کہ آواز کو دیکھ سکتے ہین۔ اس پر مین اس لیے بار بار اس قدر زور دیتا ہون، کہ میرا خیال ہے، کہ یہ بہت سے مہمات مسائل کے صاف کرنے اور ماہیت روح سے متعلق بعض نہایت خطرناک غلطیون سے محفوظ رکھنے مین نہایت سودمند اور اہم ثابت ہوگا (مین خیال کرتا ہون کہ صحت کی پوری پابندی کے ساتھ یہ نہین کہا جاسکتا، کہ ہمکو کسی فاعل ہستی یا نفس کسی فعل کا تصور ہوتا ہے، البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہمکو ان کا درک[1] ہوتا ہے۔ مجکو اپنے ذہن اور اس کے افعال کا ایک قسم کا علم یا درک ہے، صرف اس حد تک مین یہ جانتا یا سمجھتا ہون کہ ان لفظون سے کیا مراد ہے۔ مین کیا جانتا ہون، بس یہی کہ ایک قسم کا درک رکھتا ہون۔ اگر لوگ تصور اور ادراک کی اصطلاحات کو ایک دوسرے کی جگہ استعمال کرین، تو مین یہ نہ کہونگا کہ ایسا نہین کیا جاسکتا۔ لیکن صفائی اور صحت کے لیے یہ زیادہ مفید اور مناسب ہوگا، کہ جو چیزین باہم بالکل متضاد ہین ان کے نامون مین بھی امتیاز قائم رکھا جاے۔ یہ امر بھی قابل لحاظ ہے، کہ اشیا کی باہمی نسبتون اور علائق کے علم کے لیے بھی جن مین خود افعال نفس بھی داخل ہین، تصور کی جگہ درک کا لفظ استعمال کرنا صحیح تر ہے۔ لیکن اگر موجودہ زمانہ مین

[1] قوسین کی عبارت مصنف نے دوسرے ایڈیشن مین بڑھائی ہی۔ دیکھو بند ۸۹، اور اسپر فٹ نوٹ،

یہ چل گیا ہے، کہ لفظ تصور، نفوس، علائق، اور افعال سب کے لیے عام ہو گیا ہے تو صرف ایک لفظی بحث رہ جاتی ہے)

۱۴۳- اتنا اور اضافہ کر دینا بیجا نہ ہوگا، کہ جن علوم کا خصوصیت کے ساتھ روحی مباحث سے تعلق ہے، ان کے پیچیدہ اور تاریک بنانے مین تصورات مجردہ کا کچھ کم حصّہ نہین ہے لوگون نے خیال کیا، کہ ذہن کے افعال اور قوتون کا مجرد طور پر ادراک ہو سکتا ہے اور یہ کہ ان کو خود ذہن یا روح اور اپنے محل و اثرات سے جدا کیا جا سکتا ہے، اس خیال کا نتیجہ یہ ہوا، کہ بہت سی مبہم اور تاریک اصطلاحات جنکے مدلولات ادراکات مجردہ سمجھے جاتے ہین، الہیات اور اخلاقیات مین داخل ہو گئی ہین، اور انکی بدولت علماء مین باہم بیحساب اختلافات اور مناقشات پھیل گئے ہین۔

۱۴۴- لیکن، روح کی ماہیت اور اسکے افعال کی نسبت منازعات آفرینی مین، کسی شی کا اُتنا حصہ نہین ہے، جتنا اُن اصطلاحات کے استعمال کا جو تصورات محسوسہ سے مستعار لیکر ان پر چسپان کر دیے گئے، مثلاً ارادہ کی بابت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ روح کی حرکت ہے، اس سے یہ اعتقاد پیدا ہو جاتا ہے کہ روح ایک طرح کا گویا متحرک گیند ہے، جس مین احساس کی ٹھوکر اور مدافعت سے اسی طرح حرکت پیدا ہوتی ہے، جس طرح معمولی گیند مین ریکٹ کی ضرب سے۔ پھر اسی سے ایسی بے انتہا لغزشین اور غلطیان پھوٹ نکلتی ہین جو اپنے نتائج کے لحاظ سے اخلاق کے لیے نہایت خطرناک ثابت ہوتی ہین۔ لیکن مجکو ذرا بھی شک نہین، کہ اگر فلاسفہ صرف اتنا کرین کہ بعض مقبول عام تعصبات سے دست بردار ہو کر محض اپنے معنی پر دھیان رکھین، تو یہ تمام کوڑا نہایت آسانی سے صاف ہو سکتا ہے، اور حقیقت کا صاف ستھرا مستوی اور ہموار چہرہ بے نقاب ہو جائے گا۔

۱۴۵- جو کچھ کہا جاچکا ہے اس سے یہ بالکل واضح ہوجاتا ہے کہ اپنے علاوہ دوسری روحون کے وجود کا علم ہمکو صرف اُنکے افعال اور اُن تصورات کے ذریعہ سے ہوسکتا ہے، جو وہ ہمارے اندر متہیج کرتی ہین، مجکو بہت سے حرکات، تغیرات، اور مرکبات تصورات کا احساس ہوتا ہے جن سے یہ پتہ لگتا ہے کہ میرے ہی جیسے اور بھی خاص خاص جزئی فاعل موجود ہین، جو ان چیزون کی تخلیق مین شریک اور متحد العمل ہین- لہذا دوسری روحون کا مجکو جو علم ہے، وہ براہ راست نہین ہے، جیساکہ خود اپنے تصورات کا ہوتا ہے، بلکہ ان تصورات کی وساطت پر مبنی ہے، جنکو مین بہ حیثیت اثرات یا علامات متلازمہ کے اپنے علاوہ دوسرے عوامل یا ارواح کی جانب منسوب کرتا ہون۔

۱۴۶- اگرچہ بعض ایسی چیزین ہین، جو ہمکو اس امر کا یقین دلاتی ہین کہ اُنکی آفرینش مین انسانی عوامل کا ہاتھ ہے، بااین ہمہ یہ ہر شخص کے لیے بدیہی ہے، کہ وہ چیزین جنکو مصنوعات فطرت سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جو ہمارے تصورات اور احساسات کا بہت بڑا حصہ ہین، وہ نہ انسانی ارادون کی آفریدہ ہین، اور نہ ان کے ماتحت۔ اسلیے ماننا پڑتا ہے، کہ کوئی اور روح موجود ہے جو اُنکی علت ہے، کیونکہ انکا بذات خود موجود ہونا صریحی تناقض ہے (دیکھو بند ۲۹) لیکن اگر ہم طبعی چیزون کی باقاعدگی ترتیب اور تسلسل پر غور کرین، اور آفرینش کی بڑی بڑی اشیاء کی حیرت انگیز عظمت، حسن اور کمال، اور چھوٹی چھوٹی چیزون کی صناعی پر خیال کرین، ساتھی اس مجموعہ کے باہمی بے تفاوت نسق و نظم کو سامنے رکھین- بلکہ ان سب سے بڑھکر لذت والم کے وہ قوانین اور حیوانات کے وہ طبعی میلانات یا احساسات، اور اشتہائات وجذبات ہین جنکی کبھی کماحقہ ستائش نہین ہوسکتی ہین کہتا ہون کہ اگر ہم ان سب چیزون پر نظر کرین، اور ساتھی واحد، ازلی، بے انتہا حکیم، مہربان اور کامل وغیرہ صفات کے معنی اور مفہوم پر توجہ

کرین، توہمکو نہایت روشن طور پر معلوم ہوگا، کہ ان کا تعلق اُسی مذکورۂ بالا روح سے ہے، جو
ہرجگہ کارفرما ہے، اور جس سے تمام چیزین موجود ہین۔

۱۴۷- بس اس سے یہ واضح ہوگیا کہ خدا کا علم بھی ہمکو اُسی طرح قطعی اور براہ راست
طور پر ہوتا ہے، جس طرح اپنے ماسوا کسی اور ذہن یا روح کا علم۔ بلکہ ہم یہان تک دعوی کرسکتے
ہین کہ آدمیون کے وجود سے بہت زیادہ روشن اور بدیہی طور پر ہمکو خدا کے وجود کا ادراک
ہوتا ہے۔ کیونکہ فطرت کے اثرات و مصنوعات تعداد مین ان اثرات سے بے انتہا زیادہ اور قابل
لحاظ ہین جو عوامل انسانی کی جانب منسوب کئے جاتے ہین، بلکہ کوئی ایک نشانی اور علامت بھی
ایسی نہین ہے جو خود انسان کے یا اسکے آفریدہ اثر کے وجود پر دلالت کرتی ہو، اور ساتھ ہی
بہت زیادہ قوت کے ساتھ، اس روح کی ہستی کا اذعان نہ دلاتی ہو، جو خلاف فطرت ہے۔
کیونکہ یہ معلوم ہے کہ دوسرون کو متاثر کرنے کے لیے ارادۂ انسانی کے پاس محض اپنے اعضاے
جسمانی کی تحریک کے علاوہ کوئی اور چیز نہین۔ باقی یہ بات کہ اس جسمانی حرکت سے دوسرے
کے ذہن مین کوئی تصور پیدا ہو، یہ تمام تر اس خلاق کے ارادہ پر موقوف ہے۔ لہذا تنہا وہی
ایک ذات ہے، جو اپنے کلمۂ قدرت سے تمام چیزون کو پابند کرکے مختلف روحون کے مابین
وہ رشتہ قائم رکھتی ہے جسکی مدد سے وہ ایک دوسرے کے وجود علم کا حاصل کرتی ہین، لیکن باینہمہ
یہ حقیقی روشنی، جو ہر چیز جا جا گرتی ہے، خود غیر مرئی ہے۔

۱۴۸- ایک ناسمجھ گروہ کا یہ کہنا، کہ وہ خدا کو دیکھ نہین سکتے، محض ایک عام فریب دعوی
معلوم ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہین، کہ اگر ہم اسکو اسی طرح دیکھ سکتے جس طرح انسان کو دیکھتے ہین، توہم
اسی سے آپ ایمان لاتے، کہ وہ موجود ہے، اور اس ایمان کے بعد لازماً اُسکے اوامر کے آگے
سر بھی جھکا دیتے۔ لیکن افسوس و حسرت کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ہمکو صرف اپنی آنکھین کھولنے

کی ضرورت ہے، جس کے بعد ہم اس تمام عالم کے احکم الحاکمین کو اُس سے بہت زیادہ بین اور روشن طور پر دیکھ سکتے ہین، جس طرح اپنے ہمجنسون کو دیکھتے ہین۔ میرا یہ منشا نہین کہ ہم خدا کو بلا واسطہ اور براہ راست دیکھتے ہین (جیسا کہ بعض[1] لوگ مدعی ہین) یا یہ کہ جسمی چیزون کو بذات خود نہین دیکھتے، بلکہ ان چیزون کی رویت کے توسط سے جو خدا کی ذات کے اندر اِن جسمانی اشیا کی نمائندگی کرتی ہین۔ کیونکہ مجکو اعتراف کرنا چاہیے، کہ یہ نظریہ میرے لیے بالکل ناقابل فہم ہی۔ مین اپنے معنی کی خود تشریح کرتا ہون۔ کسی انسانی روح یا ذات کا علم حس سے نہین ہوتا، کیونکہ یہ کوئی تصور نہین ہے۔ اس لیے جب ہم کسی آدمی کا رنگ، قد، شکل، حرکات دیکھتے ہین تو ہم دراصل صرف ان خاص خاص احساسات اور تصورات کا ادراک کرتے ہین، جو خود ہمارے ذہن مین اس وقت پیدا ہوتے ہین۔ اور چونکہ یہ تصورات متفرق اور ممتاز مجموعون کی صورت مین الگ الگ نظر آتے ہین جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ہماری جیسی اور بھی بہت سی محدود و مخلوق روحون کا وجود ہے۔ لہذا اس سے صاف ہو کہ اگر انسان سے مراد ایسی ذات ہے، جو ہماری طرح زندہ ہی حرکت کرتی ہے، احساس کرتی ہے اور سوچتی ہے، تو ہم خود کسی انسان کو نہین دیکھتے۔ بلکہ صرف ایک ایسے خاص مجموعۂ تصورات کو، جو ہمکو یہ سمجھنے پر آمادہ کرتا ہے، کہ ہمارا ہی جیسا کوئی اور مبدء فکر و حرکت ہے جسکی یہ خاص مجموعۂ تصورات نمائندگی کر رہا ہے، اور جو اس کے ساتھ ہے، اور اسی طریقہ سے ہم خدا کو بھی دیکھتے ہین۔ فرق صرف اتنا ہے کہ جہان ایک محدود اور مختصر مجموعہ تصورات ایک جزئی ذہن انسانی پر دلالت کرتا ہے، وہان، چونکہ ہر وہ چیز جس کو ہم دیکھتے، سنتے محسوس کرتے یا کسی اور طرح حس سے معلوم کرتے ہین، وہ خدا کی قدرت کی بالکل اسی طرح نشانی یا اثر ہے، جس طرح ہمارا

---

[1] میلے برانکا مراد ہے، جو کہتا ہے کہ ہم اس عالم مادی کا براہ راست شعور و ادراک نہین کر سکتے، ہم مادی یا خارجی موجودات کو صرف خدا کے اندر، دیکھ سکتے ہین۔

وہ احساس جو انسان کے حرکات سے پیدا ہوتا ہے، خود ان حرکات کی نشانی یا علامت ہوتا ہے، اسلیے جس طرف ہم اپنی نظر دوڑاتے ہین، تو ہم ہر وقت اور ہر جگہ الہیت کی آیات بینہ کا مشاہدہ کرتے ہین۔

۱۴۹۔ اس لیے یہ بالکل صاف ہی کہ جس مین ذرا بھی فکر و تامل کا مادہ ہے، اُس کے لیے خدا یا ایک ایسی روح کے وجود سے زیادہ کوئی شی بدیہی نہین ہو سکتی، جو ہمارے اذہان کے لیے اس درجہ مانوس ہے، کیونکہ وہی ان کے اندر تمام گونہ گون تصورات یا احساسات کو پیدا کرتی رہتی ہے، جو ہمکو برابر ہر آن متاثر کرتے رہتے ہین، اور جنکے ہم قطعاً اور کلیۃً ماتحت ہین، خلاصہ یہ کہ جو ہماری زندگی حرکت اور ہستی کا خمیر ہین، ایک ایسی حقیقت کبریٰ کا انکشاف جو ذہن سے اسقدر نزدیک ہی، صرف معدودے چند عقلون تک محدود رہنا انسان کی سفاہت و بے توجہی کی نہایت افسوسناک مثال ہی، کہ وہ باوجود اتنے نمایان مظاہر الہیت سے گھرے ہونے کے بھی ان سے اس درجہ کم متاثر ہے کہ گویا روشنی کی بہتات نے آنکھون کو خیرہ کر دیا ہے۔

۱۵۰۔ لیکن تم یہ کہوگے، کہ تو پھر کیا فطری چیزون کی آفرینش مین خود فطرت کا سرے سے کوئی حصہ ہی نہین۔ اور ان سب کو براہ راست اور کلیۃً خدا ہی کے فعل کیجانب منسوب کر دینا چاہیے؟ میرا جواب یہ ہی کہ اگر فطرت سے صرف اُن اثرات یا احساسات کا مرتی سلسلہ مراد ہی، جو خاص خاص بندھے ہوے قوانین کے مطابق ہمارے ذہن پر منطبع یا مرتسم ہوتے ہین، تو ظاہر ہی کہ فطرت اس معنی مین سرے سے کوئی شی نہین خلق کر سکتی، باقی اگر فطرت سے کوئی ایسی ہستی مراد ہی جو خدا، قوانین فطرت اور مُدرکات حسی سب سے ممتاز اور جداگانہ ہو تو مجکو اعتراف کرنا چاہیے کہ یہ لفظ میرے لیے ایک مہمل آواز ہے جس مین کوئی معنی نہین۔

فطرت کا یہ مفہوم قدیم زمانہ کے اُن بے دینون کا پھیلایا ہوا ایک وہم باطل ہی جو خدا کے نامحدود کمال اور اسکی ہمہ جائی کے صحیح ادراکات نہین رکھتے تھے۔ لیکن بہت زیادہ حیرت انگیز امر یہ ہے کہ اس وہم مین عیسائی گرفتار ہون، جو کتاب مقدس پر ایمان کے مدعی ہین جسمین تمام وہ اثرات براہ راست خدا کے ید قدرت کی جانب منسوب کیے گیے ہین جن کو یہ بے دین فلاسفہ فطرت کے حوالہ کرنے کے عادی ہین" وہ زمین کی سرحدون سے بخار اُٹھاتا ہے، وہ مینھ کے ساتھ بجلی کو بھی بناتا ہی اور ہوا کو اپنے خزانون سے نکالتا ہی (دیکھو یرمیاہ باب ۱۰ آیت ۱۳) وہ موت کی پرچھائین کو صبح کر دیتا، اور دن کو اندھیری رات کر دیتا ہی" (دیکھو عموس باب ۵ آیت ۸) "وہ زمین کا حال دیکھتا ہی، اور وہ اسکو مینھون سے نرم کرتا ہی۔ وہ اُسکی روئیدگی مین برکت بخشتا ہی اور اپنے لطف سے سال کو تاج بخشتا ہی، چنانچہ چراگاہین گلون سے ملبس ہین اور نشیب غلے سے ڈھک گئے ہین (دیکھو زبور باب ۶۵ ۹ لغایت ۱۳) لیکن باوجود اسکے کہ کتاب مقدس کی یہی عام اور مستمر زبان ہی، پھر بھی، نہین معلوم، ہم یہ یقین کرنے سے کیون بھاگتے ہین، کہ ہمارے تمام احوال و معاملات مین براہ راست خدا کا ہاتھ ہی۔ اور یہ نہایت ذوق و شوق سے فرض کر لیتے ہین کہ وہ خود نہایت دور فاصلہ پر ہے، اور اپنی جگہ ایک کور و بے حس نائب کو مقرر کر دیا ہی باوجودیکہ (اگر ہم سینٹ پال کی تصدیق کرین) تو ہم مین سے کسی سے بھی دور نہین ہی۔

۱۵۱۔ مجکو معلوم ہی کہ یہ اعتراض کیا جائے گا کہ قدرتی چیزون کی پیدائش مین، جن آہستہ تدریجی اور پیچیدہ طریقون سے مشاہدہ ہوتا ہی، اس سے یہ نہین سمجھ مین آتا، کہ قادر مطلق فاعل کا ہاتھ انکی براہ راست علت ہی، اسکے علاوہ، خبیث و خطرناک جانورون کا وجود، ناوقتی ولادتین۔ پھلون کا کلی ہی کی حالت مین مرجانا، صحرائی مقامات مین بارش کا

ل یہ تمام اقتباسات بعینہ اُردو کتاب مقدس سے نقل کر دیے گئے ہین۔

ہونا، انسان کی زندگی کے گونہ گون مصائب وآلام اور اسی قبیل کی بہت سی چیزین، اس امر کے کثیر التعداد دلائل ہین، کہ یہ سارا کارخانۂ فطرت کسی بے انتہا حکمت اور فضل والی ذات کا براہ راست نہ آفریدہ ہے، اور نہ اسکی نگرانی مین ہے لیکن اس اعتراض کا جواب ایک کافی اور معقول حدتک بند ۶۲ سے واضح ہے۔ کیونکہ یہ بالکل عیان ہو کہ سادہ وصاف عالمگیر قوانین کی ماتحتی مین، اور مستحکم ومنضبط طریقہ کے ساتھ کام کرنے کے لیے مذکورۂ بالا اصول فطرت کی پابندی قطعاً ناگزیر تھی، جس سے خدا کی حکمت اور فضل دونون کا ثبوت ملتا ہے۔ اس زبردست مشین فطرت کی پرصنعت ایجاد کچھ ایسی واقع ہوئی ہے، کہ باوجود اسکے کہ اسکی حرکات اور بوقلمون حوادث ہمارے حواس پر ہر وقت ضرب لگاتے رہتے ہین، پھر بھی خود وہ ہاتھ جو اس پوری مشین کا محرک ہے، وہ گوشت وخون کے انسانون کے لیے ناقابل حس ہے۔ (پیغمبر نے کہا ہے) "یقیناً تو ہی وہ خدا ہے، جو اپنے کو چھپاتا ہے" (دیکھو یسعیاہ باب ۴۵ آیت ۱۵) لیکن گو کہ رب العالمین اپنے کو ان مادہ پرستون اور کاہل الوجودون کی آنکھون سے پنہان رکھتا ہے، جو غور وفکر کی ذرا بھی زحمت نہین گوارا کرتے، تاہم ایک بے تعصب اور متامل ذہن کے لیے کوئی شی اتنی زیادہ روشن نہین ہو سکتی، جتنا اس حکیم مطلق روح کا بے محابا وجود، جو سارے نظام ہستی کو ترتیب، تنظیم اور تقویم بخشتا ہے۔ جو کچھ ہم کسی دوسرے موقع پر کہہ چکے ہین، اس سے یہ بالکل صاف ہے، کہ احوال زندگی مین ہماری رہنمائی اور اسرار قدرت تک رسائی کے لیے عالمگیر اور مقررہ قوانین کے مطابق عالم کو چلانا، اس قدر ضروری تھا کہ بغیر اسکے ذہن کی ساری بلند پروازیان اور تمام انسانی عقل وتدبیر کسی مقصد کے کام نہ آسکتی، بلکہ ذہن کی ان تمام موجودہ قوتون اور طاقتون کا ہونا ہی ناممکن ہو جاتا۔ دیکھو بند ۳۱۔ لہذا تنہا یہی ایک بات ان تمام جزئی زحمتون کو یکسر

کم وزن کر دیتی ہے، جو کائنات کے موجودہ نظام عمل سے پیدا ہوتی ہین۔

۱۵۲- لیکن ان تمام باتون کے علاوہ ہم کو یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ فطرت کے خود یہ نقائص وعیوب بھی بے سود نہین ہین، کیونکہ یہ ایک طرح کے خوش گوار تنوع اور جدت کا کام دیتے ہین اور بقیہ اجزاء آفرینش کے حسن کو دوبالا کر دیتے ہین، بالکل اسی طرح جیسے تصویر مین سیاہی یا تیرگی اس کے روشن اور منوّر حصّون کو اور زیادہ اجاگر کر دیتی ہے اسی طرح یہ جانچ لینا بھی بہتر ہوگا کہ نطفہ او رجنین کی اضاعت، اور حیوانات ونباتات کی اپنی پوری عمر تک پہنچنے سے پہلے اتفاقی بربادی سے خالق فطرت پر بے بصیرتی کا الزام دھرنا، کہین ہماری اس عصبیت کا نتیجہ تو نہین ہے، جو ناتوان وکفایت شعار انسان کے طریق کار کے ذہن نشین ہو جانے سے پیدا ہو گئی ہے۔ انسان کے لیے بیشک اُن چیزون کے صرف واستعمال مین ایک معتدل اور کفایت شعارانہ انتظام دانشمندی خیال کیا جائے گا جن کو وہ بلا شدید جد وجہد کے نہین پیدا کر سکتا۔ لیکن ہمکو یہ ہرگز نہ وہم کرنا چاہیے کہ اُس خالق اکبر کو حیوانات یا نباتات کی فوق الفہم اور بے انتہا نازک ودقیق مشین کے خلق کرنے مین اس سے ذرہ بھر بھی زیادہ زحمت یا تکلیف پیش آتی ہے، جتنی ایک سنگریزے کے پیدا کرنے مین۔ کیونکہ کوئی چیز اس سے زیادہ بدیہی نہین ہے، کہ ایک قادر مطلق ذات بلا تفریق ہرشی کو محض ایک کُن یا اشارۂ مشیئت سے پیدا کر سکتی ہے۔ اس لیے یہ بالکل صاف ہے کہ قدرتی چیزون کی گوناگونی یا بہتات کو ان کے خالق کی کمزوری یا اسراف سے نہ تعبیر کرنا چاہیے بلکہ ان چیزون کو اس کی قدرت کی وسعت وہمہ گیری کی ایک حجت جاننا چاہیے۔

۱۵۳- رہا کلفت والم کی آمیزش کا سوال جو ہمیشہ دنیا مین فطرت کے قوانین عامہ

اور ناقص و محدود روحون کے اعمال کے ساتھ لگی رہتی ہے، تو یہ موجودہ حالات کے لحاظ سے ہماری بھلائی کے لیے قطعاً ناگزیر ہے۔ علاوہ برین ہماری تنگ نظری کا بھی قصور ہے جسکی مثال یہ ہے کہ ہم کسی ایک جزئی رنج و تکلیف کا تصور اپنے ذہن مین لیتے ہین اور اُسکو مطلق شر قرار دے لیتے ہین، حالانکہ اگر ہم اپنی نظر کو اتنا وسیع کر لین کہ چیزون کے مختلف مقاصد باہمی علائق اور وابستگیون کا پوری طرح احاطہ کر لین، اور یہ کہ کن مواقع پر کن نسبتون سے ہم لذت و الم سے متاثر ہوتے ہین، ساتھ ہی یہ کہ انسانی آزادی کی ماہیت اور اس دنیا مین ہماری تخلیق کا منشا کیا ہی۔ تو ہمکو اس اعتراف پر مجبور ہونا پڑیگا کہ جو جزئی چیزین بجاے خود شر نظر آتی ہین، وہ جب تمام نظام موجودات کے ساتھ وابستہ کر کے دیکھی جائین، تو فی نفسہٖ خیر ہین۔

۱۵۴۔ جو کچھ کہا گیا ہی، اس سے ہر فہمیدہ آدمی پر یہ واضح ہو جاے گا کہ دنیا مین حامیان الحاد یا مانوی[۱]، بد دینی کا وجود صرف ذہن کی وسعت و توجہ کی کمی اور نقص کی وجہ سے ہی حقیر اور نا فہم نفوس بے شک خدا کے کامون کا مذاق اڑا سکتے ہین، کیونکہ وہ ان کی خوبی اور نسق کے سمجھنے سے عاری ہین، یا اسکی زحمت ہی نہین گوارا کرتے، لیکن جو لوگ کچھ بھی صائب الفہم اور وسیع الخیال ہین، ساتھ ہی سوچنے سمجھنے کے بھی عادی ہین، وہ حکمت و فضل کی اُن الٰہی نشانیونکے حق ستائش کو کبھی پوری طرح نہین ادا کر سکتے جنکی چمک اعتدال فطرت کے ہر ذرہ مین موجود ہی، لیکن ایسی صداقت عالم مین کہان ہو سکتی ہی کہ جو ذہن پر ایسی تیز روشنی ڈالے کہ باوجود بے توجہی اور دانستہ نظر پوشی کے بھی آدمی کم از کم اسکو پوری طرح اور نظر بھر کر

[۱] ایران کا مشہور مانی مراد ہی جو خیر و شر کی دو مستقل ازلی روحانی طاقتین یا ہستیان تسلیم کرتا ہی، جسکو نور و ظلمت سے تعبیر کرتا ہی۔ اس کا زمانہ غالباً تیسری صدی عیسوی ہے اسکو بہت سے لوگ پیغمبر مانتے ہین۔

دیکھنے سے نہ بچ سکے؟ لہذا انسانی آبادی کا وہ سواد اعظم جو شب و روز صرف کارُبا یا لذت اندوزیون مین پھنسا رہتا ہی، اور اپنی چشم بصیرت کو شاذ ہی کھولنے کا عادی ہی اگر وجود خدا کی نسبت یقین واذعان کی وہ روشنی نہ رکھتا ہو جس کی ایک ذی عقل مخلوق سے توقع کی جاسکتی تھی، تو کیا یہ کچھ بھی تعجب کی بات ہے؟

۱۵۵- آنکھون پر غفلت کے پردے ڈال لینے کے بعد ایسی بدیہی اور عظیم حقیقت کا نظر سے اوجھل ہوجانا تعجب انگیز نہین ہی، بلکہ تعجب انگیز دراصل انسان کی یہ نادانی ہی، کہ اُسنے غفلت کے اِن پردون سے اپنی آنکھون کو بند کر رکھا ہی، اور مجکو خوف ہی کہ بہت سے اعلےٰ قابلیتون اور فرصت والے لوگ جو عیسائی ممالک مین بستے ہین، محض اپنی بے پرواہانہ اور خطرناک غفلت شعاری کی بدولت، الحاد مین ڈوب گئے ہین۔ وہ یہ نہین کہہ سکتے کہ خدا ہی نہین، بلکہ صرف یہ کہ اُنکے پاس اسکے ہونیکا کوئی اطمینان بخش ثبوت نہین ہی، کیونکہ یہ تو محض ناممکن ہی کہ کوئی شخص اُس قادر مطلق ہستی کی ہمہ جائی، قدوسیت، اور عدالت سے پوری طرح متاثر اور منور ہونے کے بعد اُسکے قوانین کی بے باکانہ ہتک اور بے احترامی پر اڑا رہے۔ لہذا ہمکو ان نکات مہمہ پر نہایت جد وجہد سے غور و تامل کرنا چاہیے، تاکہ اس بات کا ایک غیر مشتبہ اذعان حاصل ہو جائے کہ خداوند عالم کی آنکھین ہر نیکی اور بدی کو دیکھ رہی ہین، وہ ہمارے ساتھ ہی اور جہان ہم جاتے ہین ہماری نگرانی کرتا ہی، اور کھانے کے لیے روٹی اور پہننے کے لیے کپڑا دیتا ہی۔ اور یہ کہ وہ ہمارے سُویداءِ قلب تک کے خیالات سے باخبر اور آگاہ ہے، خلاصہ یہ کہ ہم سرتاسر اور براہ راست اُس سے وابستہ ہین۔ ان حقائق عظیمہ کے صحیح اور روشن علم کا نا مدفوع نتیجہ یہ ہوگا کہ ہمارے قلوب ایک ایسی پرہیبت تنبُّہ اور مقدس خوف سے لبریز ہو جائین گے، جو نیکوکاری کے لیے قوی ترین محرک اور رہنما، اور بدکاری کے خلاف بہترین نگہبان ہے۔

۱۵۶۔ کیونکہ بالآخر جو چیز ہمارے مطالعہ مین سب پر مقدم ہے وہ خدا اور اپنے فرض کا علم ہے جسکی ترقی اور تحقیق میری تمام محنتون کا اصلی مقصود و ماحصل ہے، لہذا جو کچھ مین نے کہا ہے اگر اس سے اپنے قارئین کے دل مین خدا کی موجودیت کا ایک مقدس احساس نہ پیدا کر سکون، تو مین اپنی ان ساری جانکاہیون کو سرتاپا رائیگان اور بے اثر خیال کرون گا۔ اور ان لاحاصل مباحث کا کذب یا بطلان واضح ہو چکنے کے بعد جو علما کا مخصوص مشغلہ ہین، اب یہ بہتر ہے کہ انکو عزت و احترام کے طاق نسیان کے حوالہ کر کے صحیفۂ الٰہی کی نجات بخش صداقتون پر ایمان لاوین، جنکا علم اور جنپر عمل انسانیت کا انتہائی کمال ہے۔

تمام شد

مصطلحات

نمبر	انگریزی اصطلاح	اردو اصطلاح	تشریح
۱	Abstract	مجرد	
۲	Abstraction	تجرید	
۳	Absolute	مطلق	
۴	Atom	سالمہ	
۵	Aposteriori	اکتسابی حصولی. استقرائی	اصل مین یہ دونون منطق کی اصطلاحین ہین، جبمین استقرائی اور قیاسی استعمال کرنا چاہیے باقی نفسیات والہیات مین کہین حصولی وحضوری مناسب ہوتا ہے، اور کہین اکتسابی وبدیہی،
۶	Apriori	وہبی حضوری. قیاسی	
۷	Attributes	صفات	اعراض یا کیفیات کے مفہوم مین اس لفظ کا استعمال غلطی ہے اس سے مراد صرف وہ صفات ہوتے ہین جو کسی شی کی ماہیت مین داخل ہین، جیسے امتداد مادہ کی صفت ہے ذاتیات کا لفظ زیادہ مناسب ہے
۸	Accident	عرض	
۹	Antipodes	تحت الرجلی	دیکھو مبادی علم انسانی صفحہ ۶۲ فٹ نوٹ
۱۰	Archtype	اصل	نقل یا مثنی کا مقابل ومتضاد

۱۱	Analogy	تمثیل	
۱۲	Adinfinitum	لاالی نہایت	
۱۳	Associations	اُستلافات (ذہنی)	
۱۴	Active mind	روح فاعل	برکلے اس سے خدا مراد لیتا ہی کہ اسکے نزدیک صفت فاعلیت صرف اسی مین ہے۔
۱۵	Being	کون	
۱۶	Becoming	تکون	
۱۷	Conception	تعقل	اسکے مفہوم کا امتیازی جزو کلیت ہی، جزئیات کے ادراک کو تعقل نہ کہنا چاہیے۔
۱۸	Corporeal Substance	جوہر جسمی	
۱۹	Corpuscles	ھباآت	یہ اکثر خلایا (cells) کے معنی مین مستعمل ہوتا ہی
۲۰	Cognition	وقوف	
۲۱	Causation	تعلل	
۲۲	Co-eternal	شریک ازلیت	
۲۳	Corruption	فساد	یہ دو لفظ علی الترتیب فنا و بقا کے مفہوم مین مستعمل ہین مثلاً
۲۴	Conservation	استمرار	مادہ کے لیے فساد مادہ اور استمرار مادہ
۲۵	Cogitation	امعان	
۲۶	Centrifugal force	قوت مرکز گریز	دیکھو فٹ نوٹ صفحہ ۶۲ کتاب ہذا
۲۷	Centripetal force	قوت مرکز جو	

۲۸	Deduction	استنباط۔ قیاس	مقابلِ استقرا
۲۹	Demonstration	احتجاج	وہ استدلال جسکے مقدمات بدیہی ہون
۳۰	Demonstrative	برہانی	
۳۱	Devine	الٰہی	
۳۲	Duration	مرور	فلسفہ مین اسکا استعمال **زمان** کے لیے مخصوص ہی۔ بلکہ کہنا چاہیے کہ اسکی حقیقت مین داخل ہی
۳۳	Denomination	تسمیہ	
۳۴	Dissolution	انحلال	
۳۵	Design	غایت	وہ نظریہ، جو یہ قبول کرتا ہے کہ کسی ذات نے کائنات کے تمام اجزا کو بالارادہ کسی نہ کسی آخری غرض وغایت کے لیے خلق کیا ہے، یعنی اجزاے عالم کا باہمی ارتباط وتناسب بخت واتفاق پر مبنی نہین ہے۔
۳۶	Extension	امتداد	یعنی پھیلاؤ۔ یہ مادہ کا وہ خاصہ ہی جسکی بنا پر وہ فضا یا مکان کے کسی حصّہ کو بھر لیتا ہی۔
۳۷	Ego	ایغو۔ انا	
۳۸	Efficacy	فعلیت	
۳۹	Entity	کائن، وجود، ذات حقیقت	اس لفظ سے زیادہ تر خارج از ذہن موجودات وکوائن مراد ہوتے ہین۔

۴۰	Efficient Cause	علت فاعلی	
۴۱	Essential qualities	صفات ذاتیہ	Accidental qualities کے لیے صفات عرضیہ، جو داخل ذات نہیں ہوتے
۴۲	Essentials	ذاتیات	Accidentals (عرضیات) کا مقابل ہے۔ واحد کے لیے ذاتی و عرضی
۴۳	Figure	شکل	
۴۴	Form	صورت	
۴۵	Fatalists	جبریہ	
۴۶	First Philosophy	فلسفہ اولیٰ	
۴۷	Final Cause	علۃ غائی	
۴۸	Fiat	کُن۔ مشیت	اصل میں اس سے ذہن کی وہ خاص حالت مراد ہوتی ہے جو دو متخالف چیزوں میں سے ایک کے اختیار کے لیے تصفیہ کے وقت ہوتی ہے۔ خدا کے لیے جب مستعمل ہو تو مشیت یا امر کن کا لفظ موزوں ہوتا ہے۔
۴۹	Heterodoxy	بدعت	
۵۰	Heterogeneous	متبائن	
۵۱	Homogeneous	متجانس	
۵۲	Heresy	بددینی	

۵۳	Instinctive	جبلی، خلقی	
۵۴	Immortality	ابدیت	
۵۵	Induction	استقرا	
۵۶	Idea	تصور	جس[ا] چیز کا ایک دفعہ حواس سے علم حاصل ہو چکا ہی اسکو حافظہ کی مدد سے بلا وساطت حواس، ذہن کے سامنے مستحضر کرنا، یہی تصور ہے لیکن برکلے نے اسکو وسیع ترین معنی مین استعمال کیا ہے جسمین حسی و ذہنی۔ احضاری و استحضاری تمام ادراکات داخل ہین۔ یہ لفظ تاریخ فلسفہ مین فلاطون سے لیکر آج تک نہایت مختلف و متباعد معنی مین مستعمل ہوا ہے۔
۵۷	Imagination	تخیل	
۵۸	Inquicitive	متجسس	
۵۹			
۶۰			
۵۹	Impressions	ارتسامات	وہ حسی ادراکات (رنگ مزہ، سردی، وگرمی وغیرہ) یا نفسی کیفیات (غم وغصہ نفرت وغیرہ) جنکا براہ راست آلات حس سے ادراک ہو رہا ہو۔ یا بالذات نفس پر طاری ہون۔
۶۰	Intuitive	بدیہی۔ وجدانی	
۶۱	Invisible	غیر مرئی	
۶۲	Impenetrability	عدم نفوذ۔ عدم تداخل	یہ جسم یا مادہ کا ایک خاصہ خیال کیا جاتا ہے جسکی بنا پر مادہ کے ایک سے زائد ذرات یا اجزا ایک ہی وقت مین ایک ہی مکان مین نہین سما سکتے۔

[ا] یہ تشریح صرف تصوّر کی ہے،

۶۳	Impenetrable	عدیم التداخل	
۶۴	Impiety	زندقہ	
۶۵	Inert	عدیم الحرکت	
۶۶	Image	تمثال۔ شبیہ	ارتسام کے خلاف کسی شی کا استحضار اورا ک
۶۷	Illusion	التباس	
۶۸	Immediate	بالذات	
۶۹	Infinite	نامتناہی	
۷۰	Indefinite	نامحدود	
۷۱	Incorruptible	عدیم الفساد	
۷۲	Inference	استنتاج	
۷۳	Immutable	عدیم التیغر	کہنا چاہیے کہ مذہبی (تھیالوجی کی) اصطلاح ہی۔ خدا کی ذات وصفات کے لیے استعمال ہوتی ہی
۷۴	Infinitesmal	نامتناہی الصغر	یہ اصل مین ریاضی کی اصطلاح ہی۔ وہ کمیت مراد ہوتی ہے جو ہر محدود و متناہی کمیت سے کم ہے
۷۵	Mind	ذہن	یہ لفظ بھی ائیڈیا کی طرح نہایت وسیع اور مختلف مفاہیم مین مستعمل ہی یہان تشریح کی گنجائش نہین
	Modes	احوال۔ شئون۔ اطوار	بالعموم اس سے کسی شی کی موجودیت کے وہ احوال وعوارض مراد ہوتے ہین جو بدلتے رہتے ہین۔ قریب قریب اعراض کے ہم معنی ہی۔ لیکن

			صفات attributes) یا ذاتیات سے بالکل متباین کیونکہ انکی اولین شرط عدم تغیر ہے۔
۷۷	Magnitude	مقدار۔ بعد	
۷۸	Mechanical	میکانکی۔ آلی	فلسفہ مین آلیت سے بالعموم وہ نظریہ مراد ہوتا ہے جسکی رو سے خلق عالم کی کوئی ارادی علۃ غائی نہین ہے۔ بلکہ تمام کائنات حرکات مادہ کے معمولی قوانین کے ماتحت ہے (دیکھو صفحہ ۸۰ فٹ نوٹ کتاب ہذا)
۷۹	Minimum	اقل۔ قلیل	
۸۰	Maximum	اکثر الکثیر	
۸۱	Molecule	جوہر فرد۔ مکسرہ	مکسرہ سالمہ (ائیم) کی طرح نامتجزی نہین ہوتا بلکہ یہ کسی جسم کا وہ اصغر الصغیر جز ہے کہ اگر آگے اسکو توڑا یا تحلیل کیا جاے تو عنصری سالمات پیدا ہو جائین گے۔ مثلاً پانی کے ایک مکسرہ کو تحلیل کرو تو آکسیجن، ہائیڈروجن کے سالمات نکل آئین گے۔
۸۲	Manichaeism	مانویت	دیکھو فٹ نوٹ صفحہ
۸۳	Negative	سلبی	

۸۴	Notion	درک یا تعقل	ایسی شے کا علم جسکی ذہن مین کوئی شبیہ یا تمثال نہ قائم ہو سکے۔ مثلاً زمانہ کہ اس کا کوئی تصور نہین ہو سکتا۔ لیکن پھر بھی ایک طرح کا درک حاصل ہی۔ دیکھو صفحہ ۸۰ فٹ نوٹ
۸۵	Necessity	وجوب۔ ضرورۃ	مقابل بخت و اتفاق
۸۶	Natural philosophy	فلسفۂ طبعی	
۸۷	Natural bodies	اجسام طبعی	
۸۸	Natural inclinations	میلانات طبعی	
۸۹	Noumena	ذوات۔ اعیان	تمام عوارض حسیہ سے قطع نظر کرکے کسی چیز کی نفس ماہیت یا ذوات کماہی کے لیے ذوات یا عین کے سوا کوئی موزون تر لفظ نہین ملتا ہوّیت بھی کہین کہین استعمال ہو سکتا ہے۔
۹۰	Objective	خارجی	
۹۱	Outness	خارجیت	
۹۲	Occasion	سبب باعث	ٹھنڈے پانی کو گرم کرکے اس مین ہاتھ ڈالو تو پہلے سے مختلف ایک احساس پیدا ہو گا جسکو حرارت کہا جاتا ہے سمجھا یہ جاتا ہی کہ اس احساس حرارت کی علت خود پانی کی نو پیدا کیفیت ہے لیکن فلاسفہ کا ایک فرقہ یہ کہتا ہے کہ نہین اجسوقت

			پانی مین یہ نئی کیفیت پیدا ہوتی ہے تو اسکے مقابل مین، خدا نفس مین بھی ایک تغیر پیدا کردیتا ہے۔ یعنی احساس حرارت کی حقیقی علت خدا ہے باقی پانی کا یہ تغیر خدا کے فعل کے لیے محض ایک باعث پڑجاتا ہے اسی طرح مادہ کے ہر تغیر کے مقابل مین خدا نفس یا روح مین ایک تغیر پیدا کردیا کرتا ہے یا یون سمجھو کہ مادی تغیر خدا کے فعل کے لیے محض ایک محرک کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس اصطلاح کے لیے ہم کو باعث یا سبب غیر لازم سے بہتر کوئی لفظ نہین ملتا (دیکھو صفحہ ۲، فٹ نوٹ) اشاعرہ کا بھی مذہب اسی کے قریب ہے۔
۹۳	Omniscience	عالم الغیبی ہمہ بینی	
۹۴	Omnipresence	ہمہ جائی	
۹۵	Omnipotence	ہمہ توانی قدرت مطلقہ	
۹۶	Particular	جزئی	
۹۷	Perception	ادراک	تعقل کا مقابل۔ یعنی احساس جزئیات
۹۸	Property	خاصہ	

۹۹	Particles of matter	ذرات مادی	
۱۰۰	Positive	ایجابی	
۱۰۱	Principles	مبادی۔اصول	
۱۰۲	Phenomena	حوادث۔مظاہر	یہ اصطلاح ذوات داعیان کے مقابل مفہوم کے لیے مستعمل ہے۔
۱۰۳	Premise	مقدمہ	منطق کی اصطلاح
۱۰۴	Place	حیز	کے لیے مکان
۱۰۵	Paradoxes	مستبعدات۔استبعادات	عام خیال کے خلاف کوئی بات۔
۱۰۶	Presentation	احضار	قریباً ارتسام (Impressions) کا ہم معنی ہے جسکی تشریح اوپر گذر چکی ہے۔
۱۰۷	Quality	کیفیت	
۱۰۸	Quantity	کیت	
۱۰۹	Quiddity	عینیت یاھویت	مدرسی اصطلاح ہی ذات یا ماہیت شے مقصود ہوتی ہے
۱۱۰	Reality	حقیقت	
۱۱۱	Representation	استحضار	استحضار زیادہ مناسب ہے، جسکی طرف ہمارا ذہن طبع کتاب کے بعد گیا ہمنے کہین کہین نمائندگی استعمال کردیا ہے اور کہین کسی اور طرح سے مطلب ادا کردیا ہی احضار کے خلاف اس کا مفہوم کسی حسی یا ذہنی کیفیت کا حافظہ کی وساطت سے اعادہ ہے

۱۱۲	Reason	عقل	وسیع ترین مفہوم مین اس سے ذہن کی وہ قوت مراد ہوتی ہی جسکا کام استنباط و استنتاج ہی اور جو انسان کے ساتھ مخصوص خیال کیجاتی ہی
۱۱۳	Relative	اضافی۔ اعتباری	
۱۱۴	Reaction	ردعمل	خارجی یا داخلی تاثیر کے جواب مین عضوی جسم (جاندار) مین جو حرکت پیدا ہوتی ہے وہ **ردعمل** ہے۔ مثلاً چھوئی موئی کا درخت چھونے سے پژمردہ ہوجاتا ہے۔ چھونا خارجی تاثیر ہے اور اسکی مزدگی **ردعمل** ہے
۱۱۵	Resistance	مزاحمت	مادہ کا ایک خاصہ ہی۔ نیز اس احساس کو بھی کہتے ہین، جو کسی عضلی حرکت کی روک یا مدافعت سے پیدا ہوتا ہے۔
۱۱۶	Sceptisism	ارتیابیت۔ تشکیک	
	Soul	نفس	
۱۱۸	Spirit	روح	
۱۱۹	Simple	بسیط۔ مفرد	
۱۲۰	Spontanious	اضطراری	قریب قریب جبلی کا ہم مفہوم ہے۔
۱۲۱	Subservient	معین۔ تبعی	

۱۲۲	Substance Subtratum	جوہر محل	دونون سے مراد وہ نامعلوم ونامحسوس شے ہے، جسکے ساتھ محسوس ومعلوم اعراض وصفات قائم خیال کیے جاتے ہین۔ مثلاً جسکے ساتھ امتداد وشکل وغیرہ قائم ہے وہ محل یا جوہر **مادی** ہے اور جسکے ساتھ ارادہ، شعور وغیرہ قائم ہے، وہ محل یا جوہر **روحی** ہے۔
۱۲۳	Secondary qualities	صفات ثانوی	دیکھو صفحہ ۷۶
۱۲۴	Subjective	ذہنی	
۱۲۵	Scholastisium	مدرسیت	دیکھو فٹ نوٹ صفحہ ۱۸
۱۲۶	Speculative Science	حکمت نظری	
	Sublime LEARUING	علم عالی	**مابعد الطبیعات یا الہیات**
۱۲۷	Signs	علائم	برکلے کو پڑھتے وقت یہ بات پیش نظر رکھنی چاہیے کہ کسی شے اور اسکی **علامت** مین علۃ ومعلول کا سا کوئی لزومی علاقہ نہین ہوتا (دیکھو فٹ نوٹ صفحہ ۱۷)۔
۱۲۸	Solidity	صلابت	یہ **مادہ** کا وہی خلاصہ ہے جسکو اوپر عدم تداخل یا عدم تداخل یا عدم نفوذ سے تعبیر کیا گیا ہے۔

۱۲۹	System of beings	نظام موجودات	
۱۳۰	Sameness	ہویت	
۱۳۱	Theory of vision	نظریہ رویت	
۱۳۲	Time	زمان	
۱۳۳	Transcendental	مافوقی	اس سے بالعموم وہ فوق العقل والادراک اشیا مراد ہوتی ہین جو تجربہ اور مشاہدہ کے دسترس سے باہر ہین۔
۱۳۴	Transubstantiation	استحالہ جوہری	دیکھو فٹ نوٹ صفحہ ۱۱۴
۱۳۵	Three Dimensions	ابعاد ثلثہ	یعنی طول، عرض اور عمق
۱۳۶	Understanding	فہم	عقل (REASON) وفہم مین فرق یہ ہے کہ بالعموم اول الذکر سے مراد وہ ذہنی قوت ہوتی ہی جس سے فلسفہ یا علوم قیاسی کا تعلق ہی اور ثانی الذکر سے وہ قوت جو علوم استقرائیہ وتجربیہ (سائنس) کا مبدا ہے۔
۱۳۷	Unthinking Substance	بے ذہن جوہر	یعنی مادہ
۱۳۸	Unextended	غیر ممتد	روح کی صفت ہی۔
۱۳۹	Virtue	فضیلت	اسکو علم الاخلاق کی اصطلاح سمجھنا چاہیے، اسکا اس کا مقابل لفظ رذیلت (Vice) ہی
۱۴۰	Wisdom	حکمت	خدا کیلیے جب لفظ مستعمل ہو تو اسکا ترجمہ حکمت مناسب ہوتا ہی۔

برکلے اور اسکا فلسفہ

مولفہ

پروفیسر عبدالباری

اس مجموعہ مین برکلے کی سوانح، اسکی تصنیفات کا ذکر، اور اس کے
فلسفہ پر بحث تبصرہ ہی، تصنیفات کے ذیل مین جدید نظریۂ رویت
کا زیادہ تفصیل سے ذکر ہے جو فلسفہ مبادی کی ایک کڑی ہی، اور جسمین
برکلے نے یہ ثابت کیا ہے کہ دوری یا فاصلہ آنکھون سے نہین دکھائی
دیتا۔ اسکے علاوہ خود مبادی علم انسانی کے مرکزی مطالب کو بھی
ممکن حدتک سہل الفہم بنانے کی کوشش کی گئی ہی تاکہ جو لوگ فلسفہ
کے متعلم (اسٹوڈنٹ) نہین ہین وہ بھی انکار مادہ کے دلچسپ نظریہ سے
واقفیت حاصل کرسکین۔ مبادی علم انسانی کو اچھی طرح سمجھنے کیلیے
پہلے اس کتاب کا پڑھ لینا مناسب ہے، قیمت عمہ مجلد

سلسلۂ دار المصنفین
نمبر ۹

احمد قیصر

مکالمات برکلے

سوم

برکلے کے "مکالمات مابین ہائلس و فلونیس"، کا ترجمہ، جس مین اُسنے
اپنے خاص فلسفہ کی بصورت مکالمہ تشریح کی ہے،

از

عبد الماجد، بی۔ اے
ممبر ارسٹاٹیلین سوسائٹی (لنڈن) ممبر رائل ایشیاٹک سوسائٹی آف گریٹ برٹن (لنڈن)
و ممبر ایشیاٹک سوسائٹی بنگال، (کلکتہ)
مصنف فلسفۂ جذبات، و فلسفۂ اجتماع، و مترجم تاریخ اخلاق یورپ و تاریخ تمدن وغیرہ،

باہتمام مولوی مسعود علی ندوی،
مطبع معارف اعظم گڈھ مین طبع ہوئی
سنہ ۱۹۱۹ء

فہرست مضامین

مکالمات برکلے

انتساب

بہ اسمِ گرامی

سر راجہ صاحب محمود آباد بالقابہ

نازاں منم کہ ہمچو توئی قدردانِ من
نازاں توئی کہ ہمچو منے مدح خوانِ تو

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیباچہ

دار المصنفین (شبلی اکاڈیمی) جس بزرگ کی یادگار مین قائم ہی، شاید اس سے بڑھکر اس دور کے مسلمانونمین عقل و نقل، علم و مذہب، درایت و روایت کی تطبیق و جامعیت کا کوئی پُرجوش و سرگرم وکیل نہین ہوا ہی، اِس لحاظ سے حکماء مغرب مین سے موضوع تالیف و ترجمہ کے لیئے سب سے پہلے برکلے کا انتخاب اسکے لیئے نہایت ہی موزون و بامحل واقع ہوا ہی، برکلے کی ذات عقل و نقل کی جامعیت کا مجسمہ تھی، اس سے بہتر مونہ خانقاہ شبلی کے درویشون کو ملنا ناممکن تھا،

سلسلۂ برکلے کی دو کتابین اس سے پیشتر مولوی عبد الباری صاحب ندوی کے قلم سے نکل کر شائع ہو چکی ہین، ایک مبادی علم انسانی، جو ترجمہ ہی برکلے کی کتاب پرنسپلز آف ہیومن نالج کا۔ دوسری، برکلے، جو اسکے سوانح و فلسفہ پر ایک مستقل تالیف ہی، یہ دونون کتابین نہایت غور و فکر و تحقیق سے لکھی گئی ہین، اور انکا مطالعہ رسالۂ ہذا کو ہاتھ لگانے سے پیشتر، کر لینا ضروری ہے،

مکالمات کے عنوان سے برکلے کی دو کتابین ہین، ایک مکالمات مابین ہائلس و فلونیس جسکا ترجمہ اسوقت ناظرین کے پیش نظر ہی، دوسرے مکالمات السیفارن، مگر یہ آخر الذکر کتاب محض السیفارن کے نام سے موسوم ہی، اسلیئے مطلق مکالمات کا جب نام لیا جاتا ہی، تو اول الذکر ہی مراد ہوتی ہی، اور کسی قسم کا التباس نہین ہوتا،

ترجمۂ مکالمات مین حتی الامکان لفظی پابندی ملحوظ رکھی گئی ہی، لیکن نہ اس حد تک کہ کتاب چیستان ہو جائے۔ کتاب کا مقصد یہ ہوتا ہی کہ لوگ اسے پڑھین، اگر وہ پڑھنے والون کی سمجھ سے بالاتر ہوئی، تو اسکا عدم و وجود یکسان ہی، البتہ پڑھنے والون سے سنجیدہ ناظرین کی

جماعت مُراد ہی، فلسفہ کتنی ہی سلیس زبان مین بیان کیا جائے، پھر بھی فلسفہ ہی ہی، برکلے کا طرز ادا نہایت ہی سلیس و قریب الفہم ہی، تاہم وہ فلسفہ کو ناول نہین بنا سکتا تھا،

بعض مقامات پر جہان توضیحی الفاظ یا فقرون کا اضافہ ضروری معلوم ہوا، اُن کو خطوط وحدانی (بریکیٹ) مین رکھکران پر "م" کا نشان بنا دیا ہی، کہ وہ منجانب مترجم ہین، جا بجا مبادی کے حوالہ بھی اُسکے اُردو اڈیشن کے مطابق اضافہ کردیے ہین۔

گولہ گنج، لکھنؤ
۱۰۔ مارچ ۱۹۱۹ع

عبدالماجد

مُقدمہ

سکندر اعظم اپنے زمانہ کا سب سے بڑا بادشاہ ہی، اور گذشتہ و آئندہ سلاطین مین بھی اس سے بڑھکر شاید ہی کوئی ہو سکے۔ قرب وجوار کے سارے ممالک فتح کر کے نظر اوپر اُٹھاتا ہی، اور چشم زدن مین ایران، افغانستان، و ہندوستان کی بلند گردنین اسکے آگے خم ہو جاتی ہین، کشورکشائی و فتحمندی کے نشہ مین جھومتا ہوا نوجوان شہنشاہ وطن واپس ہوتا ہی، راستے مین تپ آتی ہی، بہتر سے بہتر یونانی اطبا ہمرکاب ہین، لیکن چند ہی روز مین دُنیا کو نظر آجاتا ہی، کہ جس قوت نے ایک عالم کو فتح و تسخیر کر لیا تھا، وہ بالآخر موت سے مسخر ہو گئی، اور دُنیا کی قوی ترین ہستی کو ایک اپنے سے قوی تر حریف مل گیا، جسکے سامنے تمام فوجی عظمت سارا شہنشاہانہ اقتدار بے اثر رہا،

حکیم جالینوس بستر مرگ پر ہی، امراض انسانی کا کوئی راز نظرون سے مخفی نہین، خواص ادویہ ایک ایک کر کے نوک زبان ہین، سوء علاج و بداحتیاطی کا احتمال تک نہین، ماہرِ فن و جان نثار تلامذہ کی پوری جماعت ہر وقت علاج و تیمارداری کے لیئے حاضر ہی، با اینہمہ کوئی شے مشتِ خاک کو پیوند خاک ہونے سے نہ روک سکی، شاید موت کی قوت انسان کی مجموعی اور متحدہ کوششون سے بالاتر ہے،

۱۲ء مین امریکہ سے جہاز ٹائٹینک روانہ ہوتا ہی، جسکی ساخت مین یورپ و امریکہ

کے بہترین دماغ شریک ہین، ماہرین فن جہازرانی و جہاز سازی کا دعویٰ ہی کہ اس جہاز کا غرق ہونا ناممکن ہی، جہاز کے انتظامات ہر حیثیت سے مکمل و اعلیٰ ہین، افسرون کی ہوشیاری جہازرانونکی مہارت فن بالکل غیر مشتبہ ہی، اتفاقی خطرات سے جان بچانے کے تمام سامان موجود ہین، لیکن جہاز ایک چٹان سے ٹکراتا ہی، اور آناًفاناً، لاکھون روپیہ کا ساز و سامان اور اس سے بڑھکر صدہا بیش قیمت نفوس، سمندر کی نذر ہو جاتے ہین۔ کیا بہترین دماغونکی پیش بینی و خوش تدبیری بھی ایک خاص حد سے آگے نہین بڑھ سکتی؟

امریکہ کا سب سے متمول تاجر بیمار پڑتا ہی، وہ روپیہ سے ہر شے خرید کر سکتا ہی۔ صحت کے لیئے کرورون روپیہ خرچ کر دینا اُسکے نزدیک دشوار نہین، اسکی دولت کا شمار اربون سے اوپر ہی، بات کی بات مین، ہوائی جہازون کے ذریعہ سے، جرمنی، فرانس، انگلستان، اور خود امریکہ کے مشہور ترین ڈاکٹر اسکے گرد جمع ہو جاتے ہین، سائنس نے جتنے آلات ایجاد کیئے ہین، سب سے اسکا معائنہ کیا جاتا ہی، علم العلاج کے ہر جدید طریقہ کا عمل کیا جاتا ہی، عضویات کے تازہ ترین انکشافات ایک ایک کرکے کام مین لائے جاتے ہین، بااینہمہ موت کی کوئی روک تھام نہ ہو سکی، انسانی عقل و دماغ، سائنٹفک ترقیان۔ طبی تحقیقات، حیاتی انکشافات، اور بے پایان صرف زر کی متحدہ طاقت سے بھی بڑھکر شاید کوئی طاقت ہے،

یہ اس قسم کے مشاہدات و تجربات ہین، جو وحشی و متمدن، جاہل و عالم ہر انسان کو پیش آتے رہتے ہین، اور انسان کی فطرت ایسی واقع ہوئی ہی کہ وہ ہر واقعہ سے کوئی نہ کوئی نتیجہ نکالتا رہتا ہی۔ عالی دماغ افراد بڑے بڑے مسائل کے متعلق اہم نتائج نکالتے ہین، عامی انسان اپنی بساط کی موافق

کم رُتبہ نتائج تک پہنچتا ہی، لیکن نفس نتیجہ نکالنا سب مین مُشترک ہے،

اِن واقعات سے بھی کوئی نتیجہ نکلنا ضرور تھا، اور وہی نفس انسانی نے نکالا۔ انسان نے یہ دیکھا، کہ اسکی بڑی سی بڑی زبردست قوتین کسی نامعلوم طاقت سے مغلوب ہوجاتی ہین اُسکی جان توڑ کوششین ناکام رہجاتی ہین، اسکے پختہ سے پختہ ارادے شکست ہوجاتے ہین، وہ چاہتا ہی کہ ہمیشہ زندہ رہے، مگر نہین رہ سکتا، وہ چاہتا ہی کہ ہر قسم کے حوادث و مصائب سے محفوظ رہے مگر کامیاب نہین ہوتا، وہ چاہتا ہی، کہ ہمیشہ مسرور و کامیاب رہے، مگر بس نہین چلتا، اسکی یہ بےبسی و بیچارگی اُسے یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور کرتی ہی، کہ اُسکی محدود قوتون سے پرے کسی اور قوت یا قوتون کا وجود ہی، جو اس پر اور اسی کے مثل تمام فانی موجودات پر ہر لحظہ و ہر آن عمل کرتی رہتی ہے،

کچھ دیر کے لیئے ہم اپنے متخیلہ کو مُشاہدہ و تجربہ کے قیود سے آزاد کیئے دیتے ہین، پھر بھی نتیجہ مین کوئی اختلاف نہین واقع ہوتا، سکندر چند ممالک کا فرمانروا تھا، ممکن ہی کہ آئندہ کوئی تاجدار ایسا پیدا ہو، جسکے زیرنگین سارا کرۂ ارض ہو، بلکہ اس سے بھی بڑھکر آفتاب و ماہتاب، اور نظام شمسی کے دیگر اجزاء سب اسکے قبضہ مین ہون، بااینہمہ کیا وہ قادر مطلق ہوجائیگا؟ کیا اِس حکومت و اقتدار کے دوام کی حسرت اُسکے دل مین نہ رہیگی؟ اور کیا اِس آرزوے ناکام کا دلمین رہنا صریحًا اسکی مغلوبیت و بیچارگی کی دلیل نہین؟ قارون کا نام اسوقت تک دولت و ثروت کے لیئے ضرب المثل ہی، ممکن ہی، کہ کوئی آئندہ قارون اِس گزشتہ قارون سے ثروت و تمول مین لاکھون کرورون درجہ زائد ہو، بااینہمہ کیا قوانین فطرت اس پر عمل کرنا چھوڑ دینگے؟ سردی، گرمی، بھوک، پیاس، بیماری، کاہلی، کیا اِن سب حوادث کے مقابلہ کے لیئے اُسے اُس سے کچھ بھی کم ضرورت پڑے گی، جتنی معمولی انسان کو ہر وقت

رہتی ہی؟ کیا قانون فنا کی گرفت اس پر نہ باقی رہیگی؟

غرض نتائج خواہ مشاہدہ و تجربہ کے حدود کے اندر رہ کر نکالے جائین، خواہ ان قیود سے باہر نکلکر تخئیل کی فضاے وسیع مین پرواز سے کام لیا جائے، انسان جبتک انسان ہی، اُسے بشریت کی بے بسی، بیکسی، و بیچارگی کا محسوس ہوتے رہنا لازمی ہی، اور اسکا احساس ہونا گویا یہ اعتراف کرنا ہی، کہ موجودات فانی سے ماورا و مافوق کسی اور شئے کا وجود ضروری ہی،

اتنے جزو پر عالم و جاہل، متمدن و وحشی، مشرک و مومن، خداپرست، و لامذہب، موحد، دہریہ، سب کا اتفاق ہی، لیکن اسکے بعد ہی اختلاف شروع ہو جاتا ہی۔

یہ قوت تعداد مین ایک ہی یا متعدد قوتین ہین؟ یہ قوت صاحب شعور و ارادہ ہے یا نہین؟ اِس ہستی کا ادراک ہمین ہو سکتا ہی یا نہین؟ کائنات سے اس ہستی کو کس قسم کا تعلق ہی؟ اسکے اوصاف کیا کیا ہین؟ انہین سے ہر سوال کے مختلف جوابات دیے گئے ہین، لیکن اتنے جزو پر سب کا اتفاق ہی کہ اس فانی تغیر پذیر کائنات کے (جسکا تجربہ ہمین ہر وقت ہوتا رہتا ہی) پرے "کچھ اور" ضرور ہی۔ اور ممکن الوجود کا وجود مستلزم ہی، واجب الوجود کے وجود کو،

یہ "کچھ اور" کیا ہی؟ ایک گروہ نے اسکے جواب مین کہا، کہ عالم مین جو کچھ تغیرات جاری ہین، یہ سب محض مادّہ کے مختلف اشکال و شئون ہین، وجود حقیقی صرف مادہ کا ہی، جو غیر مخلوق و ناقابل فنا ہی۔ قوت اُسکا ایک غیر منفک وصف ہی۔ اِسی کے سہارے ہیولیٰ بار بار اپنی صورتین بدلتا رہتا ہی، اور کائنات مین جو کچھ موجود ہی، یہ سب ذرات مادی کی ہی ترکیب و تحلیل، لف و نشر، انضمام و انتشار کے اشکال مختلف کی جلوہ آرائیان ہین، یہ گروہ مادئین کا کہلایا، جو مذہب کے منکر اور عام محاورہ مین دہریہ و ملحد کے لقب سے موسوم ہین،

دوسرے فریق نے جواب مین کہا، کہ بے شعور، بے ارادہ، و لایعقل مادہ سے نظام

کائنات کا ظہور مین آنا ناممکن ہی، علت العلل مین شعور و ارادہ کو تسلیم کرنا لازمی ہی، اور اسیکا نام خُدا ہی، یہ گروہ مذہبی گروہ ہی، مگر اسکے ماتحت خود متعدد فریق پیدا ہو گئے،

ابتدائی خیال یہ ہوتا ہی کہ جسقدر عظیم الشان و مہیب مظاہر فطرت ہین، سب ایک ایک آخری قوت کے معلول ہین، اور اس طرح خداؤنکی تعداد حدِ شمار سے خارج ہی۔ ایک خدا بارش کا ہوتا ہی، ایک طاعون کا، ایک جنگ کا، ایک سمندر کا، وقس علی ہذا۔ مذہب شرک کی بنیاد اِس خیال پر ہے،

اس سے ترقی یافتہ شکل یہ ہی، کہ یہ سب قوتین جو بہ ظاہر آخری و اختتامی معلوم ہوتی ہین، بجائے خود معلول ہین، ایک اصلی قوت کے، جسکی یہ سب محض فروع یا مظاہر ہین، اور وہ قادر مطلق و عالم کل ہی، یہ مذہب توحید ہے،

ایک جماعت نے اِس پر اعتراض کیا، کہ اگر یہ نظام کائنات ایک ہی آخری علت کا معلول ہی، تو اسمین اسقدر تناقض، کشمکش، برہمی، و فساد کیون ہی، اسکی توجیہ اِسی صورت مین ہوسکتی ہی، کہ عالم کو دو مخالف قوتون کی رزمگاہ تسلیم کیا جائے۔ گویا خیر و شر، نور و ظلمت، یزدانیت و شیطنت کی متضاد قوتین ہر وقت عامل رہتی ہین، اور کائنات انکی زور آزمائیون کی تماشاگاہ ہی۔ یہ ثنویت کا نقطۂ خیال ہے،

یہ اختلافات واجب الوجود کی وحدت و کثرت، توحید و تعدد سے متعلق تھے، اسیکے ساتھ ہی اُسکی ماہیت بھی معرض بحث مین رہی ہی، عام خیال اسکی تجسیم کا مؤید ہے، عوام الناس اُسکی شخصیت کے قائل ہین، اُسے مجسّم سمجھتے ہین، اور یہ خیال کرتے ہین کہ وہ ایک نہایت پرقوت شہنشاہ اعظم کی حیثیت سے آسمان کے تخت پر جلوس افروز ہی، علماء و حکماء مذہب کی رائے عموماً اسکے مخالف ہی، وہ اسے زمان و مکان کے قیود سے معرّیٰ موجود کل محیط کل سمجھتے ہین،

جو ایک ہی وقت مین یہان بھی ہے اور وہان بھی، اِدھر بھی ہی اُدھر بھی، اسی طرح ماہیت واجب الوجود کے باب مین اور بھی اہم اختلافات ہین،

یہ مباحث اصلاً و براہ راست علم کلام والٰہیات سے متعلق ہین، فلسفہ کا تعلق ماہیت واجب الوجود سے محض ضمنی و بالواسطہ ہی، یہی وجہ ہی کہ متکلمین والٰہئین نے اِن مسائل مین جو موشگافیان کین، اسکی داد فلسفیون کے حلقہ مین کچھ زیادہ نہ ملی۔ علیٰ ہذا جو نظریات حکما و فلاسفہ نے قائم کئے، انھین کلام والٰہیات کے مسند نشینون کے ہان چندان حُسن قبول نہ حاصل ہو سکا، فلسفی جبتک فلسفی رہکر اِن مسائل پر نظر کرتا تھا، متکلمین کی پیشانیون پر بدگمانی کے بل پڑے رہتے تھے، اور متکلمین جب فلسفہ کے دائرہ مین قدم رکھنا چاہتے تھے، تو فلسفیون کے چہرے پر تبسّم کے آثار پیدا ہو جاتے تھے، متکلمین فلاسفہ کی ادب ناشناسی و گستاخی پر برہم ہوتے تھے، اور فلاسفہ اُنکی ناواقفیت و سطح بینی پر ہنستے تھے، "عقل و نقل" مین یہ جنگ مدتون جاری رہی، اور گو منزلِ مقصود فریقین کی ایک تھی، تاہم راستے اسقدر مختلف تھے، کہ دونون فریق ایک دوسرے کو گمراہ سمجھتے رہے

ولادت مسیح سے لیکر سترہ صدیان اسی تمنائے ناکام مین آئین اور گزر گئین، لیکن اٹھاروین صدی آئی، تو اپنے ہمراہ نوید مصالحت لیتی ہوئی آئی، اسکے آغاز مین ابھی پندرہ سولہ سال کا عرصہ باقی تھا، کہ آئرلینڈ کی سرزمین پر ۱۲ مارچ ۱۶۸۵ء کو جارج برکلے تولد ہوا، اور آئندہ صدی کے آغاز کے ساتھ ساتھ اسکی تصانیف کا بھی آغاز ہوا، ۱۷۰۵ء مین اسکے ذہن مین ایک جدید نظام فلسفہ کا تخیل پیدا ہوا، ۱۷۰۶ء سے قلم ہاتھ مین لیا، ۱۷۰۹ء مین معرکۃ الآرا رسالہ نظریۂ رویت شائع ہوا، ۱۷۱۰ء مین مبادی علم انسانی، اور ۱۷۱۳ء مین مکالمات، مشغلۂ تصنیف اسکے بعد

بھی مدت تک جاری رہا، لیکن اس سلسلہ کی اہم ترین تصانیف یہی تین تھین،

برکلے کے وجود نے اِس حقیقت کو ثابت کردیا، کہ علم کلام و فلسفہ مین کوئی تناقض نہین، اور یہ ممکن ہی کہ ایک ہی شخص گران پایہ فلسفی بھی ہو اور اعلیٰ متکلم بھی، اسکی تعلیمات کا لُبِ لُباب دفعات ذیل مین رکھا جا سکتا ہے،

(۱) موجودات عالم کے جتنے خواص ممکن ہین، رنگ، بو، مزہ، شکل، جسامت، وزن، وغیرہ، سب مجموعاً وانفراداً، اپنے وجود کے لیئے اِس امر کے محتاج ہین، کہ کسی کے حس و ادراک مین آسکین،

(۲) موجودات عالم ہمین اسلیئے نہین محسوس ہوتے، کہ موجود ہین، بلکہ ہم انکے وجود ہی کے محض اس بنا پر قائل ہین، کہ وہ محسوس ہوتے ہین،

(۳) وجود اشیاء محسوسیت اشیاء کے مُرادف ہی، جو شے قطعاً کسی کے حس و ادراک مین نہین آسکتی، وہ موجود بھی نہین ہو سکتی،

(۴) گویا کائنات خارجی ممکن الوجود ہی، اور نفس مُدرکہ اسکے لیئے واجب الوجود ہی، وجود حقیقی نفس مُدرکہ کا ہی، اور کائنات خارجی محض ایک وجود شبہی یا ظلّی رکھتی ہی، جب آفتاب نہین، تو نہ شعاع باقی رہ سکتی ہی نہ سایہ، جب نفس مُدرِکہ نہین، تو کائنات کا وجود بھی نہین،

(۵) لیکن ظاہر ہی، کہ کائنات کے بیشمار اجزا ایسے ہین، جو کسی نفس انسانی کے ادراک مین نہین آتے، پھر انکا وجود کہان ہے؟

(۶) اسکے علاوہ خود نفوس مُدرکہ بھی تو جزو کائنات ہین، انکے وجود کے ہم کس بنا پر قائل ہین؟

(۷) اِنکا وجود ایک نفس اعظم کے ادراک مین آتا ہی جو محیط کُل، ہمہ گیر، ہمہ دان، ہمہ بین ہے۔

(۸) عام نفوس مُدرِکہ محدود و مخلوق ہوتے ہین، لیکن یہ نفس اعظم غیر محدود و غیر مخلوق ہی، زمان و مکان کے قیود سے آزاد، فنا و نقص کے قوانین سے بالاتر، اور بقائے دوام و ہمہ جاہی کا تاجدار۔

(۹) عام نفوس مُدرِکہ اسکے لئے ممکن الوجود ہین، اور یہ حقیقتہً واجب الوجود،

(۱۰) اِسی ذات واجب الوجود کو مذہب کی اصطلاح مین خدا کہتے ہین،

برکلے اپنی شخصی زندگی مین ہمہ تن ایک مذہبی شخص تھا، عہدہ کے لحاظ سے پادری تھا، مذہب سے اسے بے انتہا شغف تھا، مواعظ کی ایک ایک سطر مذہب کے رنگ مین ڈوبی ہوتی تھی، تصانیف کی اصل محرک حمایت مذہب ہوتی تھی، اُس سے بڑا متکلم یورپ مین شاید ہی کوئی پیدا ہوا ہو، بااینہمہ فلسفہ کے دائرہ مین اسکی تصانیف خالص فلسفیانہ ہوتی تھین، اُسکے استدلالات یکسر حکیمانہ ہوتے تھے، جنکے مخاطب مسیحی وغیر مسیحی، مذہبی وغیر مذہبی، ہر ملت ومشرب کے اشخاص ہوسکتے ہین، کہین کہین اُسکی فلسفیانہ تصانیف مین بھی مسیحیت کی چاشنی آجاتی ہی، لیکن اسکی حیثیت چاشنی سے زیادہ نہین بڑھنے پاتی، بنا، استدلال ہمیشہ ایسی ہتی ہی جس سے ہر انسان کے مقابلہ مین کام لیا جاسکتا ہے،

اسکے فلسفہ پر تنقید یہان مقصود نہین، اسلیئے اِس سے قطع نظر کی جاتی ہی، کہ اسکے دلائل کا کیا وزن ہی، اور ان سے انسان کی کہان تک تشفی ہوسکتی ہی، البتہ اسقدر قطعی ہی کہ تاریخ فلسفہ مین برکلے کی اہمیت سے موافق ومخالف کسی کو انکار نہین ہوسکتا، ہیوم جو ایک لحاظ سے برکلے کا سب سے بڑا مخالف ہوا ہی اسکے فلسفہ کی ساری عمارت برکلے ہی کی تیار کی ہوئی بنیاد پر قائم ہی، اور آگے چلکر کینٹ نے جو عظیم الشان قصر ہوائی تعمیر کیا، اُسکے در ودیوار سقف ومحراب گو نئے ہین، لیکن داغ بیل وہی برکلے کی ڈالی ہوئی ہی۔ اسکے بعد پھر تو جسقدر ماہرین فلسفہ پیدا ہوئے، تقریبًا سب ہی نے اسکے نظریات سے نفیًا یا اثباتًا بحث کرنا ضروری سمجھا، جنمین ریڈ، مل، بیلی، فریزر کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہین، اور تو اور خود ہکسلی نے جسے عمومًا مذہب کا دشمن اور مادیت کا سالار لشکر

سمجھا جاتا ہی، فلسفہ برکلے کی تشریح و ناقدانہ تلخیص مین مفصل مضامین لکھنا ضروری خیال کیا،

بعض حکماء یونان اپنی تصانیف کے لیے مکالمہ کا پیرایہ اختیار کرتے تھے، چنانچہ فلاطون کے خیالات اسوقت مکالمات ہی کی صورت مین محفوظ ہین، برکلے جب نظریہ رویت و مبادی کی تصنیف سے فارغ ہوچکا، تو اسے یہ مناسب نظر آیا، کہ انھین خیالات کو زیادہ واضح، سلیس، عام فہم پیرایہ مین ادا کرے، اسکے لیے بہترین طریقہ مکالمات کا ہو سکتا تھا، چنانچہ یہی صورت اس نے اختیار کی، اور ۱۷۱۳ء مین مکالمات مابین ہائلس و فلونیس کے نام سے اس نے ایک رسالہ شائع کیا، یہ رسالہ بہت مقبول ہوا، مصنف کی زندگی ہی مین کئی بار طبع ہوکر شائع ہوا، اور فرنچ و جرمن زبانون مین بھی اسی زمانہ مین اسکا ترجمہ ہو گیا،

اسی کا اردو ترجمہ اسوقت ناظرین کے روبرو ہی، یہ کتاب تین مکالمات پر مشتمل ہی، پہلے مکالمہ مین علم و ادراک انسانی کی ماہیت و حدود پر بحث ہی، دوسرے مین وجود روح اور اُسکی عدم مادیت پر، تیسرے مین وجود باری، اور اُسکے بدیہی الاثبات ہونے پر، اسمین تمام مسائل ہائلس (الف) و فلونیس (ف) دو فرضی اشخاص کی باہمی گفتگو کے ذریعہ سے ادا کیئے گئے ہین، ہائلس کو بطور معترض و مخالف کے فرض کیا گیا ہی، اور فلونیس خود برکلے کے خیالات کی ترجمانی کرتا ہی، جتنے اعتراضات ان نظریات پر وارد ہو ناممکن ہین، تقریباً سب ہائلس کی زبان سے ادا کیئے گئے ہین، اور فلونیس نے انکی تردید کی پوری کوشش کی ہی۔ کوئی جدید اعتراض اب شاید ہی پیدا ہوسکے،

اس دو سو برس کے عرصہ مین جہان ایک طرف برکلے کے مداح، ہم خیال، و معتقدین کثرت سے پیدا ہوتے رہے، وہان دوسری طرف معترضین و مخالفین کی تعداد بھی کچھ کم نہین رہی، اور اسکے نظریات ہمیشہ ایک بڑی جماعت کے ہدف اعتراضات بنے رہے، اور واقعہ یہ ہی، کہ گو فلسفیانہ حیثیت سے یہ تیر ہمیشہ اُچٹتے رہے، تاہم جو مقصد برکلے کے پیش نظر تھا، وہ حاصل نہ ہو سکا،

اوپر گزر چکا ہی، کہ برکلے کا مقصد تصنیف متکلمانہ تھا، اِس کتاب کے سرورق پر وہ تصریح کرتا ہی کہ یہ متشککین وملاحدہ کی تردید مین لکھی گئی ہی، اور اِس قسم کی تصریحات نفس کتاب مین بہ کثرت آتی ہین، لیکن برکلے نے فلسفیانہ حیثیت سے جو مسائل تعلیم کیئے، اِن سے بجائے خود اِبتک کسی کو کامیابی کے ساتھ انکار کی جرأت مشکل سے ہوسکی ہی، تاہم ان سے تشکیک کی پامالی اور مذہب کی حقانیت جو برکلے کو مقصود تھی، اِس سے دُنیا ابتک محروم ہی، اسکے طرزِ استدلال وبحث سے عقلی مسائل بخوبی سمجھ مین آجاتے ہین، لیکن اِس سے تشفی واطمینان قلب کی جو کیفیت وہ پیدا کرنا چاہتا ہی، وہ نہین ہوتی، یہی معنی ہین ہیوم کے اِس قول کے، کہ "برکلے کے دلائل اگرچہ مُسکت ہین، لیکن مُسکّن وتشفی بخش نہین"، گویا برکلے بہ حیثیت فلسفی نہایت کامیاب، اور بہ حیثیت متکلّم نہایت ناکام رہا، تاہم اِس سے اسکی متکلّمانہ عظمت پر کوئی حرف نہین آتا، انسان کی عظمت وافتخار کا معیار اُسکا مرتبۂ سعی وکوشش ہی، نتائج کی کامیابی اسکے بس کی چیز نہین،

جو لوگ فلسفہ یا علم کلام مین بالغ نظر رکھنا چاہتے ہین، اُن پر مکالمات کا مطالعہ واجبات سے ہی، جن لوگونکو ان مضامین سے کوئی خاص ذوق نہین، انھین بھی اِس حیثیت سے کم از کم ایک نظر اِس پر ضرور کرلینا چاہیئے، کہ مغرب مین فلسفہ وکلام کے امتزاج کا کیا انداز ہے،

دیباچۂ مصنّف

(ملخصاً)

عام خیال یہ ہے اور خود آئین فطرت بھی اِسی کا مقتضی ہے کہ فلسفہ کی غایت تہذیب نفس یا حیات و معاشرت کے اجزاءِ عملی کی اصلاح ہوتی ہے، لیکن حکماء و فلاسفہ کا طرزِ عمل ہمیشہ اسکے برعکس رہا ہے، جو لوگ نزاعات لفظی سے خاص لطف اُٹھاتے ہون، مجردات و تعیمات کو وسیلۂ نجات سمجھتے ہون، اور کج احتمالیون مین مبتلا رہنا از خود اپنے لیئے پسند کرتے ہون، انھین عالم معانی سے کیا واسطہ رہ سکتا ہے؟ اِن حالات کا نتیجہ یہ ہوا کہ فلسفہ ایک چیستان بنگیا، فلاسفر الفاظ کی بھول بھلیان مین پھنس گئے، اور اِس علم کا جو مقصود اصلی تھا وہ تمامتر فوت ہوگیا،

یہین سے تشکیک و مستبعدات کی بُنیاد بھی پڑی، اور اساطین فلسفہ بہ کمال سنجیدگی اپنے متبعین کو یہ تعلیم دینے لگے کہ حواس پر اعتماد نہ کرو، عقل کو نارسا سمجھو، جو کچھ سنتے اور دیکھتے ہو اسپر یقین نہ کرو، اپنے مشاہدات اور تجربات کو محض دھوکا سمجھو، اور یہ یقین کرلو کہ اِن تمام مظاہر کائنات کے عقب مین اصلی حقائق مستور ہین، جنکا ادراک ہمارے حواس کی رسائی اور عقل کی دسترس سے باہر ہے، غرض یہ کہ جن چیزون پر ساری دُنیا ایمان رکھتی ہے، ان کے بارہ مین شک کرو، اور جو چیزین سب کے نزدیک مہمل اور مضحک ہین اُنھین مسلّم سمجھو،

ایسی حالت مین فلسفہ کی سب سے بڑی خدمت یہ ہے کہ اسے اس لفظی اُلجھاؤ سے آزادی دیجائے اِن دور از کار نظریات کی بنیادون کی جانچ کیجائے، اور انکی بجائے ایسے صاف اور سادے اُصول

اولیہ قائم کیئے جائین، جنھین انسان کی فطرت سلیم بلا تامل تسلیم کرلے، اور جنکے ماننے سے نہ کوئی استبعاد لازم آئے نہ استغراب، اور اگر اِن اُصول عامہ کی تاسیس کے ساتھ ایک عالم کُل خدا کی ہستی مطلق اور روح کی بقا ثابت ہو جائے، تو نظام فلسفہ کے یہ عناصر ثلثہ، اخلاق و تزکیہ نفس کی عمارت کے لیئے بہترین و مستحکم ترین بنیاد کا کام دیسکتے ہین، اور یہی فلسفہ کی علت غائی اور مقصود اصلی ہے،

انھین مقاصد کو پیش نظر رکھکر مین نے "مبادی علم انسانی" کے عنوان سے ایک رسالہ لکھا جسکا جزو اوّل ۱۹۱۸ع مین شائع ہوا، لیکن قبل اِسکے کہ اسکا جز ثانی شائع ہو، مین جزو اوّل کے بعض مطالب کی سہولت تفہیم کے لیئے یہ مناسب سمجھا کہ انھین ایکدوسری ہیئت مین بھی پیش کرون، چنانچہ یہ مکالمات اِسی خیال کا نتیجہ ہین،

چونکہ یہ ضروری نہین کہ مکالمات کے جملہ ناظرین **مبادی** کا مطالعہ کر چکے ہون، اسلیئے مین نے اِس رسالہ کا طرز بیان خاص طور پر سادہ، قریب الفہم و دل نشین رکھا ہے، اور اسکی اسلیئے اور بھی ضرورت تھی کہ اسمین جن مسائل کی تردید و تغلیط کیگئی ہے، وہ فلاسفہ کے اثر سے مدت سے لوگون کے دلون پر خوب مسلط و حاوی ہو چکے ہین،

میرے پیش کردہ اُصول و نظریات اگر صحیح تسلیم کر لیئے جائین تو انکی صحت سے لازمی نتائج یہ پیدا ہونگے کہ الحاد و تشکیک کا قطعاً خاتمہ ہو جائیگا، صدہا گتھیان کھُل جائینگی، بیسیون عقدے حل ہو جائینگے، اُلجھاؤ کی جگہ سُلجھاؤ پیدا ہو جائیگا، فلسفہ و عمل مین پھر رشتۂ یگانگت قائم ہو جائیگا، اور مسائل بجائے مستبعد نظر آنیکے فطرتِ سادہ و سلیم کے مطابق ہو جائینگے،

ممکن ہو کہ بعض حلقون سے یہ صدا آئے کہ اگر اتنی تحقیق و کاوش کے بعد بھی ہم گھوم پھر کر بالآخر انھین نتائج پر پہنچے، جنھین مدت ہوئی عامیانہ سمجھکر ترک کر چکے تھے، تو یہ ساری محنت لاحاصل رہی، ایسے حضرات کی خدمت مین مین التماس کرونگا کہ فلسفہ کی بھول بھلیان کی سیر کر کے اِس سے

باہر نکل آنا بھی لطف ونفع سے خالی نہین، ایک طویل دریائی سفر کے بعد جب سیاح گھر واپس آتا ہی تو جو مصائب و تجربات گذر چکے ہوتے ہین، انکی یاد اُسکے لیئے خاص طور پر لطف افزا و تجربہ آموز ہوتی ہے،

اِس رسالہ کے اصل مخاطبین چونکہ ملاحدہ و مشککین ہین، جنکے مقابلہ مین نقل سے حجت لانا بالکل بیکار تھا، اسلیئے مین نے تمامتر استدلالِ عقلی سے کام لیا ہی، جس کے مطالعہ کے بعد مجھے اُمید ہی کہ ہر منصف مزاج شخص یہ اعتراف کر اُٹھے گا کہ وجود باری کا پرجمال، اور حیات بعدالممات کا تشفی بخش عقیدہ فکر انسانی کے صحیح استعمال سے خود بخود لازم آتا ہی، خواہ اِس نتیجہ سے اُن اِسم بامسمی آزاد خیالونکو اتفاق نہو، جو حکومت و مذہب کی طرح عقل و منطق کے قیود سے بھی آزاد رہتے ہین،

معترض کہہ سکتا ہی کہ اس فلسفیانہ بحث سے صرف چند فلسفی الطبع ہی افراد متاثر ہو سکتے ہین اور بس، لیکن در اصل اِس رسالہ کی وسعت اثر کو انھین چند افراد تک محدود سمجھنا صحیح نہین اسلیئے کہ اگر چند ممتاز اہل حکمت نے بھی اسکے اصول کو تسلیم کر لیا، اور اُنکے نزدیک قوانین اخلاقی اور قوانین طبیعی مین مصالحت ہو گئی، فضائل و رذائل اخلاق کے حدود زیادہ واضح و روشن ہو گئے، علم و عمل مین رشتۂ اخوت قائم ہو گیا، اور دین فطرت کے ارکان، حقائق علمی کی طرح منضبط و مستدل ثابت ہو گئے، تو اسکا اثر متعدی ہو کر ایک بڑے قطعۂ عالم تک پھیل جائیگا، دنیا مین نیکی کا اثر بڑھ جائیگا، عقل و نقل کی تطبیق مشتبہ نہ رہیگی، اور مذہب کے ان احکام کے آگے سر اعتقاد خم کر دینا ہوگا جو عقل بشری سے ماورا ہین،

آخر مین ناظرین سے میری گذارش یہ ہی کہ وہ مکالمات کو بغیر اول سے آخر تک مطالعہ کیئے ہوئے اِن پر نکتہ چینی نہ کرین، بہت ممکن ہی کہ جو اعتراضات و شبہات کوئی ایک ٹکڑا

دیکھکر انکے ذہن مین وارد ہورہے ہون، انکا جواب پوری کتاب پڑھنے کے بعد اُنھین ازخود ملجائے، استدلال کی پوری قوت کا اندازہ اِسی وقت کیا جا سکتا ہی جب اسکے جملہ مقدمات پر نظر ہو، جو ساری کتاب مین منتشر ہین، اسلیئے پھر عرض ہی کہ کم از کم ایک مرتبہ تو ضرور اِسے اوّل سے آخر تک بالاستیعاب ملاحظہ کیا جائے، اور اگر بکرر نظر فرمائی جائے تو بہت سی مشکلات ازخود رفع ہوجائینگی، مزید سہولت تفہیم کے لیئے اگر مصنف کی تصانیف ذیل بھی پیش نظر ہون تو بہت بہتر ہے،

(۱) نظریۂ مرایا، جو کئی سال ہوئے شائع ہو چکی ہے، اور (۲) مبادیِ علم انسانی، جنمین انھین مسائل مندرجۂ مکالمات پر زیادہ تفصیل اور اسکے دوسرے پہلوؤن پر مزید شواہد کے ساتھ بحث کیگئی ہے،

جارج برکلے
جنوری ۱۷۱۳ء

مکالمۂ اوّل

اشخاص مکالمہ: فلونیس (ف) وہائیس (ا)

(۱) ف۔ اہاہ، ہائیس ہین، تسلیم، یہ آج اتنے سویرے کہان نکل پڑے،

ا۔ ہان میرے لیئے اتنے سویرے اٹھنا ہی تو واقعی ایک نئی بات، لیکن رات کو بعض خیالات مین کچھ ایسا منہمک رہا کہ نیند نہ پڑی، اور آج صبح تڑکے ہی باغ مین ہوا کھانے چلا آیا،

ف۔ غنیمت ہی کہ اسی بہانہ سے آپکو صبح اٹھنا تو نصیب ہوا، بھلا اسوقت کے لطف کا کیا پوچھنا، اور پھر خصوصًا اس موسم مین! یہ نیلگون آسمان، یہ پرندون کی زمزمہ سنجی، یہ درختون اور پھولون کی عطر بیزی، یہ طلوع آفتاب کا سہانا سمان، کوئی کہان تک گنائے، اسوقت کی ہر کیفیت روح کو وجد مین لانیکے لیئے کافی ہی، دماغ کی تازگی بھی جیسی اسوقت ہوتی ہی اور کبھی نہین ہوتی، اور مسائل پر غور کرنیکے لیئے تو باغ کی فضا اور صبح کے وقت سے بہتر کوئی موقع ہو ہی نہین سکتا، مگر آپ تو خود اسوقت کسی غور مین ڈوبے ہوئے تھے، مین ناحق خلل انداز ہوا،

ا۔ نہین آپ خلل انداز بالکل نہین ہوئے، مین اسوقت ایک مسئلہ کی اُدھیڑبن مین ضرور تھا اور چاہتا ہون کہ اُسے حل کر ڈالون، لیکن میرا دماغ بمقابلہ تنہائی کے مکالمہ مین زیادہ کام کرتا ہی، اسلیئے مہربانی کرکے آپ جائیے نہین بلکہ یہین موجود رہیئے، مبادلۂ خیالات سے بہت سی گتھیان سُلجھ جاتی ہین،

ف۔ مین بسر وچشم حاضر ہون، میرا خود بھی یہی حال ہے،

(۲) ا۔ مین ابھی یہ غور کر رہا تھا کہ ہر زمانہ مین کیسے عجیب لوگ پیدا ہوتے رہے ہین، جو محض اپنے تئین عام خلقت سے ممتاز کرنیکے لیئے یا کسی اور عجیب وغریب سبب کی بنا پر یہ دعوی کر بیٹھتے ہین

کہ اُنھین دُنیا مین کسی شے کا یقین نہین، یا یہ کہ انتہائی مستبعد چیزون کا یقین ہی، انکی یہ بوالعجبی یا تشکیک اگر صرف انھین کی ذات تک محدود رہے تو بھی کوئی مضائقہ نہین، لیکن خرابی یہ ہی کہ عوام جب یہ دیکھتے ہین کہ ایسے لوگ جو اُنکے نزدیک ہمہ وقت علمی مشاغل مین مصروف رہتے ہین ہر شے سے اپنی لاعلمی ظاہر کرتے ہین، یا ایسے خیالات ظاہر کرتے ہین جو مسلمات عامہ کے بالکل مخالف ہین، تو خواہ مخواہ وہ لوگ بھی اپنے دیرینہ مسلّمات کو چھوڑ کر مہمات مسائل مین شک و شبہہ کرنے لگتے ہین،

ف۔ میرا بھی بالکل یہی خیال ہی کہ بعض حکماء کی یہ مصنوعی تشکیکات اور خام خیالیان سخت مضر واقع ہوئی ہین، چنانچہ حال مین خود اِس طرح کے بہت سے شاندار ڈھکوسلون کو چھوڑ کر عوام کے معتقدات و خیالات کا پابند ہو گیا ہون اور مین آپ سے بحلف عرض کر سکتا ہون کہ جب سے مین فلسفہ کی اِس بھُول بھلیان کو چھوڑ کر عام و معمولی زندگی کے سیدھے راستہ پر آ گیا ہون، یہ معلوم ہوتا ہی کہ آنکھون کے آگے سے حجابات اُٹھ گئے ہین، اور صدہا غوامض و اسرار جو پیشتر لاینحل معلوم ہوتے تھے، اَب حل ہو گئے ہین،

(۳) ا۔ الحمدللہ کہ مین نے آپکی بابت جو چیزین سُنی تھین وہ غلط نکلین،

ف۔ وہ خبرین کیا تھین؟

ا۔ رات کو یہ ذکر ہو رہا تھا کہ آپ ایک نہایت ہی عجیب عقیدہ کے قائل ہین، یعنی یہ فرماتے ہین کہ دُنیا مین جوہر مادّی کا کوئی وجود ہی نہین،

ف۔ ہان یہ تو میرا واقعی خیال ہی کہ فلاسفہ جس شے کو جوہر مادّی کہتے ہین وہ معدوم ہی، اور اگر کوئی میرے اِس خیال کی غلطی مجھپر ثابت کر دے تو آج مین اس کے چھوڑنے کے لئے تیار ہون،

ا۔ معاذ اللہ! کیا آپ کے نزدیک اِس سے بھی بڑھکر کوئی مہمل، کوئی مستبعد اور کوئی مشککانہ خیال ہو سکتا ہی کہ مادّہ کا وجود ہی نہین!

ف۔ ذرا ٹھہریئے، اسقدر عجلت سے کام نہ لیجیئے، اگر یہ ثابت ہو جائے کہ آپ جو وجود مادّہ کے قائل ہین، مجھ سے زیادہ مستبعد، مجھسے زیادہ محال، اور مجھسے زیادہ مشککانہ عقیدہ کے پابند ہین، تو؟

ا۔ اِس عقیدہ سے تشکیک و استحالہ کا لازم آنا تو ایسا ہی ہی، جیسے کوئی یہ ثابت کرنا چاہے کہ جزو کل سے بڑا ہوتا ہے،

(۴) ف۔ اچھا تو آپ اسی رائے کو اختیار کیجیئے گا جو فطرت سلیم کے مطابق اور استبعاد و تشکیک کی آمیزش سے بالکل پاک ہو؟

ا۔ یقیناً۔ مگر آپ فرمائیے تو، دیکھون تو کہ آپ اسقدر کھلی ہوئی حقیقت کی کیونکر تردید کرتے ہین،

ف۔ اچھّا پہلے یہ فرمائیے کہ آپ مشکک سے کیا مفہوم لیتے ہین؟

ا۔ وہی لیتا ہون جو ساری دنیا لیتی ہی، یعنی ایسا شخص جو ہر اَمر مین شک کرتا ہی،

ف۔ تو اگر کسی شخص کو کسی مسئلہ کے متعلق کوئی شک و شبہہ نہو تو اسکے باب مین مشکک نہ کہا جائے گا،

ا۔ نہین ہرگز نہین،

ف۔ مگر شک کے یہ معنی تو نہین کہ وہ اسکے نفی یا اثبات کسی پہلو کا قائل ہو،

ا۔ ظاہر ہی کہ یہ معنی کیونکر ہو سکتے ہین، یہ تو ایک عامی بھی بتا سکتا ہی کہ شک کے معنی نفی و اثبات کے درمیان تذبذب کے ہین،

ف۔ تو اگر کوئی شخص کسی مسئلہ کا منکر ہی تو وہ شک و تذبذب سے اِسیقدر بعید ہی جتنا اُسکا قائل،

ا۔ یقیناً۔

ف۔ اسلیئے انکار کی بنا پر آپ کیسکو مشکک نہین کہہ سکتے،

ا۔ یہ تو ظاہر ہے،

ف۔ پھر یہ فرمایئے کہ انکار مادہ کی بنا پر آپ مجھے مشکک کسطرح قرار دیتے ہین؟ درآنحالیکہ مین وجود مادہ سے انکار اسی قطعیت کے ساتھ کرتا ہون، جس سے آپ اسکا اقرار کرتے ہین،

(۵) ا۔ خیر گفتگو مین اسقدر زبان نہ پکڑنا چاہیئے، مشکک کی تعریف مین مجھسے ذرا فروگذاشت ہوگئی میرا مدعا یہ تھا کہ مشکک وہ ہی جو ہر شے مین شک کرے یا حقائق اشیاء کا منکر ہو،

ف۔ لیکن "اشیاء" سے آپکی کیا مراد ہی؟ کیا علوم کے اُصول اوّلیہ بھی اسمین شامل ہین؟ حالانکہ یہ تو محض مسلّمات ذہنی ہین، خارج سے انھین کیا علاقہ؟ اور مادہ کا انکار انکے انکار کا کیونکر مستلزم ہوگا،

ا۔ خیر انھین نکال دیجیئے، لیکن اور اشیاء کی بابت کیا کہیئے گا؟ حواس پر بے اعتباری، اشیائے محسوسہ کے وجود حقیقی سے انکار، اور انسے متعلق لاادریت کے اظہار کو کیا کیجیئے گا؟ کیا یہ خیالات کیسکو مشکک قرار دینیکے لیئے کافی نہین؟

ف۔ اچھا تو اب مدار بحث یہ ٹھہرا کہ محسوسات کے وجود سے انکار، یا انکی بابت لاادریت کن عقائد سے لازم آتی ہی، اور جسکے عقائد سے یہ لازم آیگی وہی اصلی مشکک قرار پائیگا،

ا۔ بیشک۔

(۶) ف۔ اشیائے محسوسہ سے آپکی کیا مراد ہے؟

ا۔ وہ چیزین جو حواس سے دریافت ہوسکین، ظاہر ہی کہ اسکے سوا اور کیا معنی ہوسکتے ہین؟

ف۔ معاف کیجیئگا، آپکی تعریف مین ذرا ابہام رہ گیا، بحث کا تصفیہ جلد جبھی ہوسکتا ہی کہ ہر امر کا

بیان واضح ہو، اسلیئے مہربانی کرکے یہ تو فرمایئے کہ اشیائے محسوسہ مین آیا آپ صرف انھین چیزون کو رکھتے ہین جو براہِ راست حواس سے دریافت ہوتی ہین، یا ان چیزون کو بھی شامل کرتے ہین جو بالواسطہ محسوس ہوتی ہین،

ا- مین اِس تفریق کو صاف طور پر نہین سمجھا،

ف- فرض کیجیئے، مین اسوقت کوئی کتاب پڑھ رہا ہون، اُسکے حروف مجھے براہ راست محسوس ہو رہے ہین، لیکن اسمین جو الفاظ ہین، مثلاً خدا حقیقت، نیکی وغیرہ انکے مفاہیم ذہن مین بالواسطہ داخل ہو رہے ہین، اچھا اب حروف کے اشیائے محسوسہ کی تعریف مین داخل ہونے مین تو شبہہ ہو ہی نہین سکتا، گفتگو جو کچھ ہی وہ اُنکے مفاہیم کے بارہ مین ہی، کیا آپ انھین بھی محسوسات مین رکھینگے؟

ا- ہرگز نہین، خدا حقیقت، نیکی وغیرہ کو محسوسات مین شمار کرنا بداہتہً جہل ہی یہ تو صرف وہ مفاہیم ہین جو علامت محسوسہ کی وساطت سے ایک مصنوعی طور پر ہمارے ذہن مین پیدا ہوئے ہین،

ف- نتیجہ یہ نکلا کہ آپ صرف انھین چیزون کو محسوسات مین داخل سمجھتے ہین جو براہ راست حواس سے دریافت ہوتی ہین،

ا- جی-

(۷) ف- اچھا تو اب اِس سے یہ نتیجہ نکلا کہ اگر بالفرض آسمان کا ایک حصہ ہمکو سُرخ دکھائی دے، اور دوسرا نیلا، اور ہماری عقل ہمین یہ بتائے کہ اِس تنوع الوان کا کوئی سبب ضرور موجود ہی تو یہ سبب ایک غیر محسوس شے ہوگی، اسلیئے کہ ظاہر ہی یہ علت براہ راست ہماری آلۂ بصارت سے محسوس نہین ہوئی،

ا- ہان یہ نتیجہ یقیناً نکلتا ہے،

ف- علیٰ ہذا مختلف آوازون کے سُننے کے بعد مین کہہ سکتا ہون کہ ان آوازونکی علل میری لئے غیر مسموع ہین

ا- بیشک-

ف - اسی طرح بذریعۂ مس جب ہم کسی شے کو گرم و وزنی محسوس کرتے ہین تو یہ نہین کہہ سکتے کہ اسکی حرارت و وزن کی علت کو بھی ہم محسوس کر رہے ہین،

ا - آپ کے اس طرح کے سارے سوالات کا مختصر جواب یہ ہو کہ اشیاء محسوسہ سے صرف وہی چیزین مراد ہین جو حواس سے دریافت ہوتی ہین، کیونکہ واقعہ یہ ہو کہ حواس سے جب کسی شے کو دریافت کرینگے، براہ راست ہی دریافت کرینگے، انکا کام صرف احساس ہو انتاج نہین، نتائج سے اسباب کا استنباط تمامتر عقل کا کام ہے،

(۸) ف - تو ہمارے آپکے اسپر اتفاق ہو کہ اشیاء محسوسہ صرف وہی ہین جو حواس سے براہِ راست دریافت ہوتی ہین، اب یہ فرمائیے کہ آیا ہم آنکھ سے بجز روشنی، رنگ و شکل کے یا کان سے سوا آواز کے، کام و دہن سے سوا ذائقہ کے، ناک سے سوا بو کے، اور ہاتھون سے سوا ملموسات کے کوئی اور شے بھی دریافت کر سکتے ہین،

ا - نہین، اور کچھ نہین،

ف - تو غالباً آپ کا مطلب یہ ہو کہ اگر اعراض محسوسہ سلب کر لیئے جائین تو کوئی شے محسوس باقی نہ رہجائیگی،

ا - ہان بالکل یہی،

ف - گویا اشیاء محسوسہ صرف اعراض محسوسہ کا مجموعہ ہوتی ہین،

ا - اور کیا۔

(۹) ف - آپ حرارت کو ایک محسوس شے مانتے ہین؟

ا - یقیناً

ف - اشیاء محسوسہ کا وجود صرف انکے محسوسیت ہی کا نام ہو، یا یہ اسکے علاوہ کوئی اور

شے ہی جو نفس بشری سے بے علاقہ ہے،

ا۔ "وجود" و "محسوسیت" مین بڑا فرق ہی، کسی شے کا موجود ہونا اور بات ہی اور اُسکا محسوس ہونا اور ہے،

ف۔ یہان ذکر صرف اشیا محسوسہ کا ہی، انکی بابت آپ فرمایئے کہ کیا انکا وجود ان کی محسوسیت کے علاوہ، اور ذہن سے خارج کوئی اور شے ہے؟

ا۔ یقیناً انکا وجو د مستقل و قائم بالذات ہی، جسے انکی محسوسیت سے کوئی تعلق نہین،

ف۔ تو حرارت کا بھی، نفس سے خارج ایک مستقل وجود ہوگا،

ا۔ ظاہر ہے،

ف۔ اچھا تو اب یہ ارشاد ہو کہ حرارتِ محسوس کے مختلف مدارج مین اسکا یہ وجود حقیقی، مساوی طور پر رہتا ہے، یا اسکے بعض درجون مین ہوتا ہی، اور بعض مین نہین ہوتا اگر یہ آخری شق صحیح ہی تو اُسکا سبب کیا ہے؟

ا۔ حرارتِ محسوس کے مدارج کتنے ہی مختلف ہون، نفس حرارت کا وجود تمام گرم اجسام مین یکسان ہوتا ہے،

ف۔ کیا! زیادہ سے زیادہ اور کم سے کم گرم اجسام مین نفس حرارت کا وجود یکسان رہتا ہی!

ا۔ بیشک، اور اسکی وجہ صاف ہی، یعنی یہی کہ دونون صورتون مین وہ حواس ہی سے دریافت ہوتی ہی، بلکہ جب حرارت کا درجہ زیادہ ہوتا ہی تو محسوس بھی زیادہ نمایان طور پر ہوتی ہے، اور اسلیئے اگر مدارج مین اختلاف ہوتا ہی، تو ہم گرم جسم کی حرارت کے وجود حقیقی کو اس سے کمتر جسم کی حرارت سے زیادہ یقینی سمجھتے ہین،

(۱۰) ف۔ لیکن کیا نہایت شدید حرارت ایک سخت اذیت نہین ہوتی؟

ا- اسکا کون منکر ہے؟

ف- کیا کوئی غیر حاس جسم اذیت و راحت کو محسوس کر سکتا ہے؟

ا- ظاہر ہو کہ نہین،

ف- آپ جس شے کو "جوہر مادی" سے موسوم کرتے ہین وہ ایک غیر حاس شے ہے، یا صاحبِ حس وادراک ہے،

ا- یقیناً غیر حاس ہے،

ف- اسلیئے وہ درد و اذیت کا احساس نہین کر سکتی،

ا- کھلی ہوئی بات ہے،

ف- اور اِسی لیئے انتہائی شدید حرارت کا بھی احساس نہین کر سکتی ہو، جو بقول آپکے درد و اذیت ہی کی ایک شکل ہے،

ا- یہ بھی سہی،

ف- اَب آپکے نزدیک "جسم خارجی" کیا شے ہو؟ جوہر مادی ہو یا نہین؟

ا- یقیناً جوہر مادی ہو جو اعراض محسوسہ کا حامل ہے،

ف- یہ ارشاد ہو کہ اسمین شدید حرارت کا کیونکر وجود ہو سکتا ہو؟ آپ ابھی تسلیم کر چکے ہین کہ جوہر مادّی مین اسکا وجود نہین ہو سکتا،

ا- ذرا توقف کیجیئے مین نے "حرارت شدید" کو "درد و اذیت" کا مرادف تسلیم کر لینے مین غلطی کی تھی، درا صل یہ اذیت کا نتیجہ یا معلول ہوتی ہو، اور اِس سے بالکل علیحدہ ایک شے ہو،

ف- آپ جب آگ کے پاس ہاتھ لیجاتے ہین تو صرف ایک حس ہوتا ہو، یا دو علیحدہ حس ہوتے ہین،

ا- ایک،

ف- حرارت کا؟

ا- ہان،

ف- اور تکلیف کا؟

ا- اسکا بھی،

ف- تو ثابت یہ ہوا کہ حرارت شدید اور اذیت دو علیحدہ چیزین ہین، اور ایک دوسرے کی علت و معلول نہین، بلکہ دونون ایک ہی حقیقت کی دو تعبیرین ہین، اور دونون ایک ہی وقت مین اور معًا محسوس ہوتی ہین،

ا- ہان ابتو ایسا ہی معلوم ہوتا ہے،

(۱۱) ف- اَب ذرا خیال کیجیے کہ کسی شدید حس کا بغیر لذت یا الم کی آمیزش کے پیدا ہونا ممکن ہے؟

ا- میرے خیال مین تو نہین،

ف- یا پھر آپکے ذہن مین کسی مجرد لذت و الم محسوس کا تصوّر پیدا ہو سکتا ہے، جو گرمی، سردی، ذائقہ، خوشبو وغیرہ سب سے معرّیٰ ہو،

ا- میرے ذہن مین تو یہ بھی نہین آسکتا،

ف- کیا اس سے یہ نتیجہ نہین نکلتا کہ اذیت محسوس انھین شدید حسّیات کا نام ہے؟

ا- نتیجہ تو بے شبہ یہی نکلتا ہی بلکہ ابتو مین اس شک مین پڑ گیا کہ آیا حرارت شدید کا وجود، ایک ذہنِ حاسّ سے علیحدہ کبھی بھی ممکن ہے؟

ف- این! آپ بھی مشکّکون کی سی باتین کرنے لگے، انھین کا سا نفی و اثبات کے درمیان تذبذب ہونے لگا،

ا- تذبذب کیا معنی، ابتو مجھے اسکا یقین ہوگیا کہ شدید تکلیف وہ حرارت، ذہن سے

خارج نہین موجود ہو سکتی،

ف - تواب اسکا وجود خارجی، وجود حقیقی باطل ٹھرا،

ا- ہان ابتو مین اسکا قائل ہوگیا،

(۱۲) ف- کیا اِس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح نہوگا کہ کائنات مین کوئی جسم موجود فی الخارج نہین ؟

ا- نہین مین گرم اجسام کے وجود خارجی کا منکر نہین، مین صرف اسکا قائل ہوا ہون کہ

کائنات مین حرارت شدید کا کوئی وجود خارجی نہین،

ف- لیکن آپ پہلے تسلیم کر چکے ہین کہ حرارت کے جملہ مدارج کا وجود یکسان حقیقی ہی، اور

اختلاف مدارج کی صورت مین کثیر کا وجود بمقابلہ قلیل کے زیادہ حقیقی ہے،

ا- ہان اُسوقت مین نے بیشک یہ تسلیم کر لیا تھا، لیکن اب مجھے یہ نظر آتا ہی کہ چونکہ

حرارت شدید، اذیت ہی کی ایک شکل کا نام ہی، اور اذیت چونکہ جسم حاس ہی مین ہو سکتی ہی،

اسلیئے حرارت شدید کا وجود کسی غیر حاس و غیر مدرک مادہ مین نہین ہو سکتا، تاہم مین اسکا قائل

نہین کہ مادہ یعنی خارج مین معمولی درجہ کی حرارت کا وجود نہین ہو سکتا،

ف- لیکن آپکے پاس معیار کیا ہی جس سے آپ مدارج حرارت موجود فی الخارج کو مدارج

حرارت موجود فی الذہن سے علیحدہ کرینگے ؟

ا- یہ تو کوئی مشکل مسئلہ نہین، اذیت خواہ کسی درجہ کی ہو، بہر حال غیر محسوس نہین رہ سکتی

ہمیشہ اسکا وجود ذہنی ہوگا، اسلیئے حرارت کے جو مدارج پُر اذیت ہوتے ہین وہ ذہنی ہوتے ہین،

لیکن باقی ممکن ہی کہ موجود فی الخارج ہون،

(۱۳) ف- آپ غالباً پیشتر تسلیم کر چکے ہین کہ جسم غیر حاس مین جسطرح اذیت کا وجود نہین ہو سکتا،

اسی طرح راحت ولذت کا بھی نہین ہو سکتا،

ا- ہان اسپر مین قائم ہون،

ف- مگر کیا حرارت اپنے خفیف درجہ مین خوشگوار نہین ہوتی؟

ا- اچھا تو؟

ف- تو یہ کہ جسم غیر حاس مین اسکا وجود بھی نہین ممکن ہی، اسکا وجود بھی ہمیشہ ذہنی ہو گا،

ا- آگے کہئیے،

ف- نتیجہ یہ نکلا کہ حرارت خواہ پُر اذیت درجہ تک ہو، خواہ اِس سے کم ہو، بہر حال دونون صورتون مین وجود ذہنی ہی رکھیگی، خارج، یعنی مادّہ غیر حاسّ وغیر مدرک مین اسکا وجود کبھی بھی نہو گا،

ا- لیکن یہ ضروری نہین کہ غیر معتدل گرمی چونکہ سخت ناگوار و تکلیف دہ ہوتی ہی، اسلئے معتدل گرمی اُسیقدر خوشگوار ہو،

ف- مجھے اِس سے بحث نہین کہ وہ کسقدر خوشگوار ہوتی ہی، وہ اگر کچھ بھی خوشگوار ہوتی ہی تو بھی میرا مقصود حاصل ہے،

ا- میرا خیال تو یہ ہی کہ معتدل گرمی کو نہ خوشگوار کہہ سکتے ہین نہ ناگوار، یہ ایک سلبی کیفیت ہوتی ہی، جو دونون سے معرّیٰ ہوتی ہی، اور اِس کیفیت کے وجود خارجی کے شاید آپ بھی منکر نہون،

(۱۴) ف- سوا اسکے کہ آپ خود اپنے ہی تجربہ کی طرف رجوع کیجئیے اور کس طرح مین آپ کو اسکا قائل کر سکتا ہون کہ معتدل حرارت خوشگوار ہوتی ہی، لیکن ہان یہ تو فرمائیے کہ سردی کی بابت آپ کا کیا خیال ہے؟

ا- وہی جو گرمی کی بابت ہی، شدید سردی ایک تکلیف دہ شے ہی، اور تکلیف کا

وجود چونکہ ذہنی ہی، اسلیئے شدید سردی کا وجود بھی محض ذہنی ہی، لیکن معتدل سردی کا لامحالہ وجود ذہنی قرار دینے کی کوئی وجہ نہین،

ف۔ گویا جن اجسام مین معتدل گرمی یا معتدل سردی محسوس ہوتی ہی، انکے متعلق ہمین یہ سمجھنا چاہیئے کہ اِن مین علی الترتیب گرمی و سردی کا وجود خارجی موجود ہے،

ا۔ بالکل یہی،

ف۔ کسی مسئلہ کے تسلیم کرنے سے اگر استحالہ لازم آتا ہو تو آپ اُسے صحیح قرار دیسکتے ہین؟

ا۔ قطعاً نہین،

ف۔ کیا آپکے نزدیک یہ امر محال نہین کہ ایک شے ایک ہی وقت مین گرم بھی ہو اور سرد بھی،

ا۔ یہ یقیناً محال ہے،

ف۔ فرض کیجیئے، آپکا ایک ہاتھ گرم ہی اور ایک سرد، اور آپ دونون کو ایسے پانی مین ڈال رہے ہین جو نہ زیادہ گرم ہی اور نہ زیادہ سرد، تو کیا آپکو ایک ہی وقت مین (دو مختلف ہاتھون کی وساطت سے) پانی گرم و سرد دونون نہ معلوم ہوگا؟

ا۔ ہان ہوگا تو،

ف۔ اور ایک شے کا ایک ہی وقت مین گرم و سرد ہونا آپ بھی محال تسلیم کر چکے ہین،

ا۔ جی

ف۔ معلوم یہ ہوا کہ جس مسئلہ کی بنا پر یہ تناقص یا استحالہ لازم آتا ہی، وہی سرے سے غلط ہی، آپ خود اقرار کر چکے ہین کہ جو مقدمات ایک نتیجۂ محال تک پہنچاتے ہین وہ صحیح نہین ہوسکتے.

(۱۵) ا۔ مگر یہ دعویٰ کیا کم محال ہی کہ آگ مین حرارت کا وجود نہین ہوتا،

ف - اِس مسئلہ کو صاف کرنیکے لیئے ذرا یہ بتائیے کہ کیا دو بالکل یکسان واقعات پر ہمین ایک ہی حکم نہ لگانا چاہیئے،

ا - بیشک لگانا چاہیئے،

ف - اگر ایک سوئی ہماری انگلی مین چُبھو دی جائے تو کیا ہماری گوشت کے ریشون کو نہ پھاڑے گی،

ا - یقیناً،

ف - اور اگر اُنگلی آگ سے جلجائے تو کیا ہو گا؟

ا - تو بھی یہی ہو گا،

ف - لیکن چبھن ہر شخص تسلیم کرتا ہی کہ سوئی مین نہین بلکہ جسم مین ہوتی ہی پھر کیا وجہ ہی کہ سوزش کو آپ آگ سے منسوب کرتے ہین، اُسے بھی جسم ہی پر مشروط رکھیئے،

ا - خیر اسکا تو مین قائل ہو گیا کہ گرمی و سردی کا وجود خارجی نہین بلکہ محض ذہنی ہی، لیکن ابھی اور اعراض باقی ہین، جنکے وجود خارجی کی کوئی تردید نہین ہو سکتی،

ف - لیکن اگر یہ ثابت ہو جائے کہ گرمی و سردی کی طرح جملہ اعراض کا وجود محض ذہنی ہوتا ہے تو؟

ا - تو بیشک آپ اپنے اصلی دعوے مین کامیاب ہو جائینگے، لیکن مین نہین سمجھتا کہ آپ یہ کسی طرح ثابت کر سکتے ہین،

(١٦) ف - اچھا تو ان اعراض کو ایک ایک کر کے لیجیئے، ذائقہ سے متعلق آپ کا کیا خیال ہی؟ اسکا وجود محض ذہنی ہوتا ہی یا خارجی؟

ا - یہ تو ہر صحیح الحواس شخص کہیگا کہ شکر فی نفسہ شیرین اور افسنتین تلخ ہوتا ہے،

ف - مگر یہ تو فرمایئے کہ شیرینی ایک خوشگوار احساس ہوتی ہی، یا نہین،

ا- ضرور ہوتی ہے،

ف- اور تلخی ایک ناخوشگوار کیفیت کا نام ہے،

ا- ظاہر ہے،

ف- اب اگر شکر وا فسنتین غیر حاس وغیر مدرک اجسام ہین تو شیرینی وتلخی (جو لذت والم کی دو کیفیتین ہین) کیونکر ان مین موجود ہوسکتی ہین؟

(۱۷) ا- آہا اب مجھے اصلی مغالطہ نظر آیا، جناب نے سوال کیا تھا کہ آیا گرمی وسردی، شیرینی وتلخی، خوشگواری وناگواری ہی کی صورتین ہین؟ اور مین نے اسکا جواب اثبات مین دیا، حالانکہ صحیح جواب یہ ہونا چاہیئے کہ ان اعراض کی دو مختلف حیثیات ہین ایک حیثیت انکی محسوسیت کی ہی، اور اس لحاظ سے وہ بے شبہہ لذائذ وآلام مین شمار کیے جاسکتے ہین، لیکن دوسری حیثیت خود انکے وجود کی ہی، اور اس لحاظ سے وہ یقیناً اشیائے خارجی کی جانب منسوب کیجا سکتی ہین، اس بنا پر یہ کہنا صحیح نہین کہ آگ مین گرمی اور شکر مین شیرینی سرے سے نہین ہوتی بلکہ صرف اسقدر درست ہی کہ انکا جو جزو محسوس کیا جاسکتا ہی اسکا وجود صرف ذہن مین ہوتا ہی، اور باقی اجزاء کا وجود ذاتی وخارجی ہوتا ہے،

(۱۸) ف- یہ آپ نے بالکل غیر متعلق سوال چھیڑ دیا، ہمارے آپکے گفتگو صرف اشیاء محسوسہ سے متعلق ہورہی ہی جنکی تعریف آپ یہ کرچکے ہین کہ "وہ وہ چیزین ہین جنھین ہم براہ راست اپنے حواس سے دریافت کرتے ہین" اسلیئے اگر بہ قول آپکے بعض اعراض کا وجود انکے علاوہ کسی اور حیثیت سے ہے تو ہمارے پاس اسکے علم کا کوئی ذریعہ نہین اور نہ ما نحن فیہ سے اسے کوئی واسطہ ہی، آپکو یہ دعویٰ کرنیکا بیشک اختیار ہی کہ بعض اعراض ایسے ہین جنکا احساس وادراک نہین کیا جاسکتا، اور یہ غیر محسوس اعراض آگ اور شکر مین وجود رکھتے ہین

لیکن اس دعوے کو ہمارے موضوع بحث سے کیا علاقہ ہے؟ خیر یہ تو ہوا اگر اب ذرا دوبارہ فرمائیے کہ آپ کیا گرمی و سردی، شیرینی و تلخی (محسوس بالحواس) کا وجود ذہنی تسلیم کرتے ہین، یا اسمین ابھی کچھ شک ہے؟

ا- ہان یہ دعوی تو واقعی میرے لیئے کچھ بھی مفید نہین، مین اس سے دست بردار ہوتا ہون لیکن یہ بات ہی عجیب، کہ شکر مین شیرینی نہین ہوتی،

(۱۹) ف- اپنے مزید اطمینان کے لیئے اسپر غور کیجئے کہ کیا شیرینی بعض امراض کی حالت مین تلخ نہین معلوم ہونے لگتی؟[ل] اور کیا یہ آئے دن کا مشاہدہ نہین کہ جو غذائین ایک شخص کو لذیذ معلوم ہوتی ہین، دوسرے کو انسے نفرت ہوتی ہے؟ اب اگر ہر شے مین فی نفسہ ایک خاص قسم کا ذائقہ موجود رہتا ہے تو اس اختلاف و تنوع ذوق کی علّت کیا ہوسکتی ہے؟

ا- ہان اسکی توجیہ تو میرے سمجھ مین بھی نہین آتی،

(۲۰) ف- اچھا، اب بُو کو لیجیئے مین نے جو کچھ ذایقہ سے متعلق کہا، کیا وہ حرف بحرف شامہ پر چسپان نہین ہوتا؟ کیا مختلف ریحہ بعض خوشگوار و ناگوار حسیات کے مرادف نہین؟

ا- ہین تو سہی،

ف- اسلیئے یہ ناممکن ہے کہ وہ کسی غیر حاس شے مین موجود ہو سکین،

ا- ضرور ناممکن ہے،

ف- کیا آپکے خیال مین غلاظت و نجاست، جسے جانور اس شوق سے کہاتے ہین، انکے لیئے وہی بُو رکھتی ہے جو ہمارے لئے رکھتی ہے،

ا- ہرگز نہین،

[ل] مبادی علم انسانی، بند ۱۴ - ۲)

ف ۔ تومعلوم ہوا کہ مزہ کی طرح بو بھی محض ایک اضافی شے ہو، جو جسم حاس یا ذہن پر مشروط ہے،

ا ۔ مین نے مان لیا،

(۲۱) ف ۔ اب آواز کو لیجیئے کیا آپکے نزدیک اِس عرض کا اجسام خارجی مین وجود ہوتا ہو؟

ا ۔ اجسام آواز کنندہ مین تو نہین، اسلیئے کہ مخرج الہوا کے ذریعہ سے کسی مقام سے ہوا نکال لینے کے بعد ہان اگر گھنٹا بجایا جائے تو وہ بھی بے آواز رہیگا، البتہ ہوا اس کا محل ضرور ہے،

ف ۔ اسکی دلیل؟

ا ۔ دلیل یہ ہو کہ ہوا کی حرکت اگر تیز ہوتی ہو تو آواز بھی زور سے سُنائی دیتی ہو، اور اگر وہ مدہم ہوتی ہی تو آواز بھی پست معلوم ہوتی ہی، اور اگر ہوا مین حرکت بالکل نہو تو آواز بھی نہین پیدا ہوتی،

ف ۔ اچھا بقول آپکے یہ بھی سہی کہ بغیر حرکتِ ہوائی کے کوئی آواز نہین سنائی دیتی، لیکن اس سے یہ نتیجہ تو نہین نکلتا کہ خود آواز کا وجود ہوا مین ہے،

ا ۔ یہ ہوائے خارجی ہی کی حرکت ہوتی ہو جو ذہن مین آواز کا حس پیدا کرتی ہے، ہوا کا تھپیڑا جب کان کے پردہ پر لگتا ہی تو ایک ارتعاش پیدا ہوتا ہی جو اعصاب سمعی کی وساطت سے دماغ تک پہنچتا ہی، جس سے متاثر ہو کر روح مین جو حس پیدا ہوتا ہے اُسی کا نام آواز ہے،

ف ۔ تو آخر آواز بھی حس ہی ٹھہری نہ؟

ا ۔ ہان جس حد تک ہمین محسوس ہوتی ہی بے شبہہ ایک حس ذہنی ہی ہے،

ف۔ کیا کوئی حس خارجی بھی ہو سکتا ہے؟

ا۔ نہین حس تو بہرحال ذہنی ہو گا،

ف۔ تو پھر حس آواز کا ذہن سے خارج ہوا مین کیونکر وجود ہو سکتا ہے،

ا۔ لیکن آپکو خیال رکھنا چاہیئے کہ صوت من حیث الحس (یعنی جس حد تک ہمین محسوس ہوتی ہی) اور صوت من حیث الصوت (یعنی جس حد تک اسکا وجود خارج مین ہوتا ہی) دو بالکل علیحدہ چیزین ہین، اول الذکر ایک حس ہی، اور آخر الذکر ایک تموج و ارتعاشِ ہوائی ہے،

ف۔ مین آپکی اس تفریق کی تو پیشتر تردید کر چکا ہون، لیکن خیر اس سے قطع نظر کرکے کیا آپکے خیال مین آواز حرکت ہی کا نام ہے؟

ا۔ مین تو ایسا ہی سمجھتا ہون،

ف۔ تو جو اعراض آواز کے ہوتے ہین انکا انتساب حرکت کی جانب بھی صحیح ہوگا،

ا۔ ضرور ہوگا،

ف۔ تو آواز کی طرح آپ حرکت کو بھی بلند، شیرین و متین کہ سکتے ہین؟

ا۔ آپ تو میرا مفہوم سمجھنے مین خواہ مخواہ اُلجھاؤ پیدا کرتے ہین، یہ تو کھلی ہوئی بات ہی کہ یہ اعراض، صوت محسوس کے ہین یعنی جس معنی مین ہم عام طور پر اسے استعمال کرتے ہین، انھین صوت حقیقی سے یعنی اسکے جو معنی فلاسفہ لیتے ہین اِس سے کوئی علاقہ نہین، اسلیئے کہ یہ آخر الذکر تمامتر ایک تموّج ہوائی ہے،

ف۔ تو گویا آواز کی دو قسمین ہین، ایک رسمی جو مزعومۂ عوام ہے، دوسرے حقیقی جو فلاسفہ کے لیئے مخصوص ہے،

ا- بیشک،

ف- اور یہ آخر الذکر نام ہی حرکت کا،

ا- جی،

ف- اچھا یہ تو ارشاد ہو کہ حرکت کا علم انسان کو اپنے حواس مین سے کسکے ذریعہ سے ہوتا ہی؟ حس سامعہ سے ؟

ا- نہین صاحب، سامعہ سے کیون ہوتا، باصرہ و لامسہ سے ہوتا ہے،

ف- تو نتیجہ یہ نکلا کہ ہم آواز حقیقی کو کبھی سُن نہین سکتے بلکہ دیکھ اور چھو سکتے ہین،

ا- خیر وہ میرے عقیدہ کو آپ جسقدر چاہیے مضحک بنائے، لیکن اس سے اصل حقیقت پر کوئی اثر نہین پڑ سکتا، اسکا تو مجھے خود اعتراف ہی کہ آپ جو نتایج میری تقریر سے پیدا کرتے ہین، وہ کانون کو عجیب ضرور معلوم ہوتے ہین، لیکن اسکا اصلی باعث زبان کی خامی ہی، زبان چونکہ عوام کی وضع کردہ اور اُنھین کے استعمال کی ہی، اسلیئے اگر دقیق فلسفیانہ خیالات نامانوس وغریب معلوم ہون تو اسمین حیرت کی کیا بات ہے؟

ف- اوہو، تو آخرکار آپ نے یہ تسلیم کر لیا کہ آپکے خیالات دُنیا کے عام مسلمات سے بہت ہٹے ہوئے ہین، اور یاد ہوگا کہ آغاز گفتگو مین ہمارے آپکے یہی تنقیح قائم ہوئی تھی کہ کس کے خیالات مسلمات جمہور سے ہٹے ہوئے ہین، لیکن خیر اِس سے قطع نظر کرکے کیا واقعی آپ کو اِس نظریہ مین کوئی استبعاد نہین نظر آتا کہ "حقیقی آوازین ہمیشہ غیر مسموع رہتی ہین" جنکا علم سامعہ کے علاوہ کسی اور حس سے حاصل ہوتا ہی؟ اور کیا اسمین بداہتہً آپکو ماہیت و حقائق اشیاء سے تعارض نظر نہین آتا؟

ا- ہان یہ نظریہ کچھ دل مین اُترتا تو نہین، اچھا مین یہ تسلیم کئے لیتا ہون کہ آواز کا بھی

نفس سے خارج کوئی وجود نہین،

(۲۲) ف - اور غالبًا رنگ سے متعلق بھی آپ بآسانی یہی تسلیم کرلین،

ا- معاف فرمائیگا، رنگ کی بابت تو آپ کا یہ خیال کسی طرح درست نہین ہوسکتا، رنگ کا وجود اشیاء خارجی مین نظر آنا ایک بدیہی مسئلہ ہے،

ف- یہ اشیاء جواہر مادّی ہونگے جو نفس سے خارج' وجود رکھتی ہین،

ا- ہان اور کیا،

ف- اور الوان حقیقی کا مستقر ہونگی؟

ا- ہر مرئی شے اس رنگ کی مستقر ہوتی ہو جو ہمین اسمین دکھائی دیتا ہے،

ف- کیا یہ ممکن ہو کہ کوئی شے مرئی ہو اور باصرہ سے محسوس نہو،

ا- قطعًا ناممکن ہے،

ف- کیا یہ ممکن ہو کہ کوئی محسوس شے محسوس براہِ راست نہو؟

ا- نہین صاحب یہ کیونکر ممکن ہو اس کو کے ہزار مرتبہ میری زبان سے قبولوائیگا،

ف- ذرا تحمّل سے کام لیجئے، برہمی کی کوئی بات نہین، مین صرف یہ دریافت کرنا چاہتا ہون کہ آیا اعراض محسوسہ کے سوا کوئی اور شے بھی حواس کے ذریعہ سے دریافت ہوسکتی ہو؟ آپ پیشتر فرما چکے ہین کہ "نہین" آپ اب بھی اِس رائے پر قائم ہین؟

ا- بلاشک۔

ف- تو کیا آپ یہ تسلیم کرتے ہین کہ آپ کا جوہر مادّی بھی ایک عرضِ محسوس یا چند اعراض محسوسہ کا مرکب ہے؟

ا- لاحول ولاقوة، بھلا اس مہمل خیال کو کون تسلیم کرسکتا ہے؟

ف - دیکھئے آپ ابھی تسلیم کر چکے ہین کہ ہر مرئی شے اُس رنگ کی مستقر ہوتی ہو جو ہمین دکھائی دیتا ہو، جسکے معنی یہ ہین کہ جواہر مادی اور اشیائے محسوسہ ایک ہین، اب دو ہی صورتین ممکن ہین، یا یہ کہ جواہر مادی اور اشیاے محسوسہ ایک ہین، اور یا یہ کہ اعراض کے علاوہ بھی کوئی شے ہو جو مرئی ہو، حالانکہ ہمارے آپ کے درمیان جو اُصول طے ہو چکے ہین انکی بنا پر یہ امر بالکل واضح ہو جاتا ہو کہ جوہر مادی اعراض محسوسہ سے علیحدہ کوئی شے نہین،

ا - خیر اسکا آپکو اختیار ہو کہ خواہ جسقدر مہمل و مضحک نتائج چاہیئے نکالئے، لیکن اس سے حقائق اشیا نہین بدل سکتے، اور نہ مین اپنے حواس کو غلط سمجھ سکتا ہون، مین اپنے مفہوم کو خوب سمجھتا ہون،

ف - کاش آپ ہی مجھے بھی سمجھا سکتے، لیکن آپ چونکہ بہرحال جوہر مادی کی تعریف و توضیح سے اعراض کرتے ہین، اسلیئے مین بھی اسپر زیادہ زور نہ دونگا، اب یہ فرمائیے کہ جو رنگ ہمین اجسام خارجی مین دکھائی دیتے ہین، وہی ان مین ہوتے ہین یا کوئی اور؟

ا - ظاہر ہو کہ وہی، یہ کوئی پوچھنے والی بات ہے؟

ف - اچھا تو ابر کے جو ٹکڑے ہمین سُرخ و ارغوانی رنگ کے دکھائی دیتے ہین، یہ فی الواقع ایسے ہی ہوتے ہین، یا صرف سیاہ رنگ کے بخارات ہوتے ہین،

ا - نہین یہ ابر فی الواقع سرخ و ارغوانی رنگ کے نہین، یہ تو صرف فاصلہ کے سبب سے ہم پر ایسے ظاہر ہوتے ہین،

ف - تو گویا رنگ دو طرح کے ہوئے، اضافی و حقیقی، اِن دونون مین مابہ الامتیاز کیا ہے؟

ا - یہ تو کچھ بھی مشکل سوال نہین، اضافی رنگ وہ ہین جو دور سے معلوم ہوتے ہین، مگر قریب سے دیکھیئے تو معدوم ہو جاتے ہین،

ف - اور حقیقی رنگ وہ ہین جو غایر ترین و قریب ترین معائنہ سے محسوس ہوتے ہین'

ا- بیشک'

ف - یہ غائر ترین و قریب ترین معائنہ خوردبین سے ہونا ممکن ہی یا خالی آنکھ سے؟

ا- یقیناً خوردبین سے'

ف- لیکن خوردبین سے تو اکثر ایسے رنگ محسوس ہوتے ہین جو خالی آنکھ سے دیکھے ہوئے رنگون سے بالکل مختلف ہوتے ہین، بلکہ اگر خوردبین بہت زیادہ طاقت کی ہو تو اسکی وساطت سے یقیناً ہمین، ہر شے کا رنگ اِس سے مختلف نظر آئیگا جو خالی آنکھ سے نظر آتا ہے'

ا- لیکن اسکا نتیجہ؟ اِس مقدمہ سے کہ مصنوعی آلات کی مدد سے رنگون مین تغیر ہوتا ہے یا وہ سرے سے معدوم ہو جاتے ہین' یہ نتیجہ تو بہر حال نہین نکل سکتا کہ سرے سے الوان کا وجود حقیقی ہی نہین'

ف- میرے خیال مین تو آپکے تسلیم کردہ مقدمات سے یہ نتیجہ بداہتہً نکلتا ہے کہ جتنے رنگ ہمین خالی آنکھ سے دکھائی دیتے ہین، سب مثل بادل کے رنگ کے محض ظاہری ہوتے ہین' اسلیئے کہ خوردبین کے دقیق و غائر معائنہ سے یہ سب معدوم ہو جاتے ہین' اور ہان یہ تو فرمائیے کہ کسی شے کی اصلی و صحیح حالت کا اندازہ کرنیکے لیئے زیادہ قوی نگاہ کی ضرورت ہوتی ہی یا معمولی نگاہ کی؟

ا- ظاہر ہی کہ زیادہ قوی کی'

ف- مگر کیا یہ ایک کھلی ہوئی حقیقت نہین کہ خوردبین ایک قوت یافتہ نگاہ ہی کا دوسرا نام ہی' اور یہ کہ اسکے ذریعہ سے اشیاء ویسی ہی نظر آتی ہین، جیسی کسی نہایت قوی و تیز نگاہ سے دکھائی دیتین'

ا- اِس سے کسکو انکار ہے،

ف- تو بس یہ صریح نتیجہ نکلتا ہی کہ چونکہ خوردبین معائنہ اصلیت کی زیادہ صحیح ترجمانی کرتا ہی اسلیئے جو رنگ خوردبین سے نظر آتے ہین، وہی بمقابلہ خالی آنکھ سے نظر آنے والون کے زیادہ معتبر و حقیقی ہوتے ہین،

ا- ہان نتیجہ تو واقعی صحیح معلوم ہوتا ہے،

(۲۴) ف- اسکے علاوہ کیا یہ حقیقت ناقابل انکار نہین کہ حیوانات اپنی آنکھون سے ہزارہا اُن چیزون کو محسوس کرتے ہین جو ہمارے لیئے بالکل غیر مرئی رہتی ہین، خوردبینی جسامت کے ننّھے ننّھے جانور جو ہمین نظر تک نہین آتے، اگر بالکل اندھے نہین ہین بلکہ کچھ بھی بینائی رکھتے ہین اور اُنکی بینائی انکی صیانت حیات مین کچھ بھی معین ہوتی ہی تو یقیناً وہ اپنے جسم سے بھی صغیر تر ذرات کو دیکھتے ہونگے جو ہمارے لیئے قطعاً غیر مرئی رہتے ہین، پھر خود ہماری بصارت کا کیا حال ہی؟ کیا مختلف حالات مین خود ہمین اشیا مختلف طرح پر محسوس نہین ہوتین؟ یرقان مین ہر شے زرد نظر آتی ہے، وقس علیٰ ھذا۔ کیا اِن حالات سے یہ صحیح نتیجہ نہین نکلتا کہ جن حیوانات کی آنکھون کی ساخت اور جنکے جسم کے اخلاط ہم سے بالکل مختلف ہوتے ہین، اُنھین اشیاء کے رنگ بھی ہم سے یقیناً بالکل محسوس ہوتے ہون گے، جو دلیل ہی اس امر کی کہ تمام رنگ یکسان ایک اضافی حیثیت رکھتے ہین اور کوئی شے کسی حقیقی رنگ کا مستقر نہین ہوتی،

ا- مجھے تسلیم ہے،

ف- پھر یہ بھی غور کیجیئے کہ اگر بقول آپ کے رنگ، اجسام خارجی کی ماہیت مین داخل ہوتا یا انکا عرض حقیقی ہوتا تو تا وقتیکہ خود ان اجسام مین کوئی تغیر نہوتا، اِسے علی حالہ قائم رہنا چاہیئے تھا، حالانکہ واقعہ یہ ہی کہ خوردبین کا استعمال، رطوبات چشم کا تغیر، فاصلہ کی کمی زیادتی،

غرض ہر خارجی موثر رنگ کو یا غائب کر دیتا ہی، اور یا تبدیل کر دیتا ہی، یہ بھی نہ سہی باقی سارا ماحول اِسی طرح رہنے دیجیے، صرف اشیاء کا محل و وضع بدل دیجیے، بس اتنی بات سے رنگ مین بھی فرق آجائے گا، روشنی کے درجات مین تخفیف و اضافہ کیجیے، اور رنگ مین تغیر دیکھ لیجیے، روز روشن مین ایک شے کو دیکھیے تو کچھ رنگ ہی، اور اِسی شے کو رات کو چراغ کی روشنی مین دیکھیے تو رنگ کچھ کا کچھ نظر آئے گا، پھر منشور کے تجربات کا تو حال معلوم ہی ہی کہ اسکے اثر سے مختلف الانواع امواج نور کی تحلیل و علیحدگی سے اشیاء کا رنگ بالکل تبدیل ہو جاتا ہی یہان تک کہ جو شے سفید ہوتی ہی وہ خالی آنکھ کو گہری نیلی یا سُرخ معلوم ہونے لگتی ہی، اَب اگر ان واقعات و مشاہدات کے باوجود بھی آپ کا یہ خیال ہو کہ ہر جسم ایک حقیقی رنگ رکھتا ہی تو براہِ کرم فرمائیے کہ وہ کونسی مخصوص روشنی، کون سا مخصوص ماحول، کون سا محض فاصلہ، اور کونسی مخصوص ساخت چشم ہی، جن کے اجتماع پر، اضافی نہین بلکہ حقیقی رنگ کا ادراک ہو سکتا ہے۔

(۲۵) ا- نہین اب اسکا تو مین قائل ہو گیا کہ جملہ الوان مساوی طور پر اضافی ہین، کوئی جسم حقیقی طور پر کسی رنگ کا مستقر نہین، بلکہ ہر ایک کا دار و مدار روشنی کی نوعیت و مدارج پر ہی اسکا بڑا ثبوت یہ ہی کہ روشنی ہی کی تیزی و خفت کی مطابقت مین رنگ بھی گہرے اور ہلکے ہوتے ہین، اور جب روشنی نہین ہوتی ہی تو رنگ بھی نظر نہین آتا، اسکے علاوہ اگر رنگ اجسام خارجی مین ہو بھی تو ہمارے پاس اسکے ادراک کا کیا ذریعہ ہی؟ اجسام خارجی نفس پر اگر موثر ہو سکتے ہین تو محض آلاتِ حواس کی وساطت سے، لیکن یہ معلوم ہی کہ جسم کی فعلیت کا طریقۂ وحید اسکی حرکت ہی ہی، اور سریان حرکت، تہیّج یا تموّج ہی کے ذریعہ سے ممکن ہی، چنانچہ فاصلہ کی چیز چونکہ آلۂ بصارت کو متاثر نہین کرتی، اِسی لئے نفس اِسے ادراک نہین کرتا، اِس سے

معلوم ہوا کہ ادراک لون کے لیئے ضروری ہی کہ کوئی جوہر براہ راست آنکھ کے متصل و مقارن ہو، اور یہ شے نور ہے،

ف - تو نور ہی جوہر ٹھرا!

ا- بیشک جس شے کو نور خارجی سے موسوم کیا جاتا ہی، وہ ایک جوہر لطیف و رقیق ہی ہی، جس کے ذرات نہایت سرعت سے حرکت کرتے ہوئے اور مختلف اشیا خارجی کی سطحون سے مختلف طریقون پر آنکھ پر منطبع ہوتے ہوئے اعصاب بصری تک مختلف تموّجات کو پہنچاتے ہین، یہان سے یہ تموجات دماغ تک پہنچتے ہین، وہان ان کے مختلف نقوش قائم ہوتے ہین، اور وہین زرد، سُرخ، کبود وغیرہ کا احساس ہوتا ہے،

ف - لیکن نور اس سے زیادہ تو کچھ نہین کرتا کہ اعصاب بصری مین لرزش پیدا کر دیتا ہی،

ا- ہان بس اسیقدر کرتا ہے،

ف- اور ہر تموّج عصبی پر نفس مین ایک حس پیدا ہو جاتا ہی جو کوئی خاص رنگ ہوتا ہی،

ا- جی-

ف - مگر ان حسیات کا خارج مین کوئی وجود نہین ہوتا،

ا- اچھا تو؟

ف - تو یہ کہ آپ جو نور سے ایک جوہر مادّی موجود فی الخارج مراد لے رہے ہین، کیونکر یہ کہہ سکتے ہین کہ نور الوان کا مستقر ہے،

ا- نور و لون من حیث المحسوسات تو بے شبہہ وجود خارجی نہین رکھتے، لیکن بحیثیت اپنے ذاتی و مستقل وجود کے بعض غیر حاس ذرات مادہ کے تموجات ہین،

ف - مگر اتنا تو آپ کو مسلّم ہی کہ الوان اپنے عرف عام مین اور بحیثیت مرئیات کے محض

ایک وجود ذہنی رکھتے ہین،

ا- یہ بے شبہہ مسلم ہے،

ف - بہر حال اب لون مرئی سے متعلق جب آپ نے یہ تسلیم کر لیا کہ اسکا وجود محض ذہنی ہی ہوتا ہی، تو مجھے اس سے تعرض نہین کہ آپ کے حکماء کا اختراعی لون غیر مرئی کیسا وجود رکھتا ہی اور وجود رکھتا بھی ہی یا نہین، مین ایسے خیالات پر کوئی رد وقدح کرنا نہین چاہتا البتہ آپ کو یہ مشورہ ضرور دونگا کہ آپ بطور خود اس مسئلہ پر غور کیجئے کہ "سرخ کبود مرئی" الوان حقیقی نہین، بلکہ الوان حقیقی "وہ بعض نامعلوم حرکات واشکال ہین جنھین نہ ابتک کسی نے دیکھا ہی اور جنھین نہ آئندہ کوئی دیکھ سکتا ہی" اور خیال کیجئے کہ یہ کہانتک سمجھ مین آنے والی بات ہی کیا آپ کو اسمین صریح استبعاد نظر نہین آتا؟ اور کیا اس مقدمہ سے ویسے ہی مہمل ومضحک نتائج لازم نہین آتے، جیسے کچھ دیر پیشتر آواز سے متعلق بحث کرتے ہوئے آپکے مسلّمات سے لازم آتے تھے،

(۲۶) ا- خیر اب تو مین صاف صاف اعتراف ہی کیون نہ کر لون کہ اب اس مسئلہ پر مزید گفتگو کی گنجائش نہین، اب مین صاف طور پر سمجھ گیا کہ رنگ، آواز، مزہ، غرض جملہ اعراض ثانویہ مین سے کسی کا وجود خارج مین نہین ہوتا، لیکن اس اعتراف سے ہمارے اصلی مبحث یعنی مادہ کے وجود خارجی پر کوئی اثر نہین پڑتا، اسلیئے کہ حکماء نے اعراض کو صاف دو قسمون مین تقسیم کر دیا ہی، اوّلیہ (یا غیر منفکہ) وثانویہ (یا منفکہ) اول الذکر، امتداد، شکل صلابت، کشش، حرکت، وسکون پر شامل ہی، جنکا وجود حقیقی وخارجی ہوتا ہی انکے علاوہ باقی جتنے اعراض ہین قسم ثانی الذکر مین داخل ہین، جنکا وجود محض ذہنی ہوتا ہی آپ تو فلسفہ کے اس مسلک سے واقف ہونگے، اور واقف تو مین بھی مدت سے تھا

لیکن اسکی اہمیت کی قدر جیسی آج ہوئی پہلے کبھی نہین ہوئی تھی،

ف - تو اسپر آپ ابھی قائم ہین کہ امتداد و شکل کا مستقر خارج کی مادّی اشیا، ہین،

ا- یقیناً

ف - لیکن جن دلائل نے اعراض ثانویہ کا وجود خارجی باطل کر دیا، اگر وہی آپکے اعراض اولیہ کا بھی ابطال کر دین تو؟

ا- تو مین انکا بھی محض وجود ذہنی تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاؤنگا،

(۲۷) ف - آپکے خیال مین شکل و امتداد جنکا ہم حواس کے ذریعہ سے ادراک کرتے ہین، خارج یا جوہر مادی مین وجود رکھتے ہین؟

ا- رکھتے ہین،

ف - اسی طرح حیوانات بھی اس محسوس کردہ شکل و امتداد کو موجود فی الخارج سمجھتے ہون گے،

ا- ہان اگر انکے سمجھ ہو تو ضرور ایسا سمجھتے ہونگے،

ف - اب یہ فرمائیے کہ حیوانات مین وجود حواس کا مقصد کیا ہو؟ صیانت حیات ہی جیسا کہ انسان مین ہے یا کچھ اور؟

ا- ہونا تو یہی چاہیئے،

ف - اچھا جب یہ ہو تو کیا اس غرض کے لیئے یہ لازمی نہین کہ وہ اپنے اعضا کا نیز ان اجسام کا جو انھین نقصان پہنچا سکتے ہین، ادراک کرتے رہین،

ا- ضرور ہے،

ف - اس بنا پر ایک بھنگے کو اپنی ٹانگ بلکہ اس سے بھی چھوٹے اجسام پوری وضاحت کے

ساتھ نظر آتے ہونگے، حالانکہ ہمارے لئے وہ بالکل یا تقریبًا بالکل غیر مرئی رہتے ہین،

ا- ہان یہ تو ہے،

ف- اور بھنگے سے حقیر تر حیوانات کو یہ اجسام اور بھی بڑے معلوم ہونگے،

ا- بلاشک،

ف- گویا جو اجسام ہمارے آپکے لئے غیر مرئی ہین وہ بعض حیوانات کو پہاڑ کے اتنے عظیم الشان معلوم ہوتے ہونگے،

ا- ظاہر ہے،

ف- لیکن کیا یہ ممکن ہی کہ ایک شے ایک ہی وقت مین بڑی بھی ہو اور چھوٹی بھی؟

ا- قطعًا محال ہے،

ف- لیکن آپ تو خود اپنے ہی اُصول کے لحاظ سے اس استحالہ کے مرتکب ہو رہے ہین، خود آپ ہی کے مسلمات سے لازم آتا ہی کہ بھنگے کی ٹانگ ایک ہی وقت مین اتنی چھوٹی بھی ہوتی ہی کہ نظر تک نہین آتی، اور اتنی بڑی بھی ہوتی ہی کہ پہاڑ کی اتنی جسامت رکھتی ہی (اور اگر فی الواقع ایسا نہین ہی، بلکہ جسامت کی کلانی وخردی صرف دیکھنے والے کے نقطۂ خیال کی تابع ہی تو صاف امتداد یا جسامت کا اضافی ہونا لازم آئیگا)

ا- ہان یہ دشواری تو بے شبہہ آپڑتی ہے،

(۲۸) ف- اسکے علاوہ آپکو اپنا یہ اُصول یاد ہی کہ جوہر کے کسی عرض حقیقی مین تغیر نہین ہوسکتا تاوقتیکہ خود اِس جوہر مین کوئی تغیر نہو؟

ا- یاد ہی اور اُسپر قائم ہون،

ف - لیکن یہ عام مشاہدہ ہی کہ ہر شے کی جسامت مرئی کا دارومدار دیکھنے والے کے فاصلہ پر ہی، قریب سے دیکھیئے تو یہی چیز بڑی معلوم ہوتی ہی اور دور سے دیکھیے تو چھوٹی یہانتک کہ جسامت کا یہ فرق بعض دفعہ دہ چند بلکہ صد چند ہو جاتا ہی، کیا اسکے بعد بھی آپ یہی کہے جائینگے کہ جسامت، عرض اضافی نہین بلکہ حقیقی ہے؟

ا - ہان اسکا جواب تو کچھ سمجھ مین نہین آتا،

ف - سمجھ مین جبھی آئیگا جب آپ دیگر اعراض کی طرح اس عرض سے متعلق بھی پوری آزادی و بیخوفی کے ساتھ غور کو کام مین لائیگا، یاد کیجیئے کہ حرارت پر بحث کرتے ہوئے یہ اُصول طے ہو چکا تھا کہ چونکہ پانی بھی ایک وقت مین ایک ہاتھ کو گرم اور دوسرے کو سرد معلوم ہوتا ہی اسلیئے ثابت یہ ہوا کہ حرارت و برودت فی نفسہ پانی مین داخل نہین،

ا - ہان یہ تو یاد ہے،

ف - بس تو ٹھیک اِسی اُصول پر ابھی فیصلہ ہوا جاتا ہی کہ کسی شے کی کوئی حقیقی جسامت و شکل نہین ہوتی، اسلیئے کہ جو شے ایک آنکھ کو چھوٹی، ہموار اور گول معلوم ہوتی ہی، وہی دوسری آنکھ کو بڑی ناہموار اور زاویہ دار معلوم ہوتی ہے،

ا - ایسا بھی ہوتا ہی؟

ف - جب چاہیئے تجربہ کر لیجیئے، ایک آنکھ خالی رکھیئے اور دوسری سے بذریعۂ خوردبین دیکھیئے یہی معلوم ہوگا،

ا - خیر مین لاجواب تو ہوگیا لیکن طبیعت نہین مانتی کہ جسامت کے وجود حقیقی سے انکار کرون، اس سے تو عجیب وغریب نتائج پیدا ہونگے،

ف - آپ اِس انکار کے نتائج کو عجیب کہتے ہین، مجھے اسپر حیرت ہوتی ہے دکیونکہ

دراصل جسامت سے انکار حیرت انگیز نہین بلکہ تمام دیگر اعراض کے وجود حقیقی کے ابطال کے بعد صرف ایک جسامت کے وجود حقیقی کو تسلیم کرتے رہنا بے شبہہ حیرت انگیز ہے، اگر یہ سچ ہی کہ کوئی تصوّر، یا مثل تصوّر کسی جوہر غیر حاس مین موجود نہین ہو سکتا تو یہ بھی یقینی ہی کہ کوئی شکل یا جسامت جسے ہم تصور کر سکتے ہن مادّہ مین اپنا وجود حقیقی نہین رکھ سکتی اور خود ایسے جوہر مادی کے وجود کے تسلیم کرنے مین جو جسامت کا حامل ہو جو دشواریان ہن اُنکا ذکر ہی نہین، غرض یہ کہ ہر قسم کے عرض کا، خواہ شکل ہو یا آواز یا رنگ ہو کسی غیر حاس مادّہ مین موجود ہونا یکسان ناممکن ہے۔

ا- اچھا مین سردست آپ کا ہم آہنگ ہوا جاتا ہون، لیکن اگر آگے چل کر مجھے کوئی مغالطہ نظر آئیگا تو مین بلا تامل اپنی رائے بدلدونگا،

(۲۹) ف- بیشک اسکا آپ کو ہر وقت اختیار ہی، اچھا اب جسامت وشکل کے بعد حرکت کو لیجئے، اگر حرکت کا وجود حقیقی ہی تو کیا یہ ممکن ہی کہ ایک شے ایک ہی وقت مین بہت تیزی سے بھی متحرک ہو اور آہستہ بھی؟

ا- نہین یہ کیونکر ممکن ہے!

ف- لیکن کسی جسم کی تیزی حرکت کے بجز اسکے اور کیا معنی ہین کہ ایک خاص فضا کو نسبتہً قلیل وقت مین طے کرتی ہی؟ مثلاً ایک جسم جو ایک میل ایک گھنٹہ مین طے کرتا ہی، اسکی حرکت اِس جسم کے مقابلہ مین تگنی کہی جائیگی جو ایک میل ۳ گھنٹہ مین طے کرتا ہی،

ا- یہ بالکل ٹھیک ہے

ف- اور وقت کے گذرنے کا معیار خود ہمارے نفس مین تصوّرات کا تسلسل ہے،

ا- بیشک۔

ف - لیکن یہ بالکل ممکن ہی کہ ایک نفس مین بمقابلہ دوسرے نفس کے تصورات دُگنی سرعت سے گذرتے ہون،

ا- بالکل ممکن ہے،

ف - تو یہ ثابت ہوا کہ کوئی جسم ایک شخص کے نزدیک جس رفتار سے حرکت کرتا ہی دوسرے کے نزدیک اسکی دُگنی قوت سے حرکت کرتا ہوگا وقس علیٰ ھذا اب اگر حرکت کا وجود حقیقی ہی تو لازم آیا کہ ایک ہی جسم ایک ہی وقت مین نہایت سریع السیر بھی ہوگا اور بطی السیر بھی، کیا اسمین آپ کو کوئی استبعاد نہین نظر آتا؟

ا- ہان ہی تو ایسا ہی،

(۳۰) ف - اب صلابت کی باری آئی، اس عرض سے اگر کوئی ایسی شے مراد ہی جو ہمارے تجربہ مین آئی ہی نہین، تو اسپر سرے سے گفتگو کرنا ہی خارج از مبحث ہی، البتہ اگر اس سے آپ سختی یا مزاحمت مراد لیتے ہین، تو یہ دونون کُھلی ہوئی محض اعتباری چیزین ہین، ایک ہی شے جسکی قوت زیادہ ہو اسے نرم معلوم ہوگی اور جسکی طاقت کم ہو اُسے سخت معلوم ہوگی، اور یہی حال مزاحمت کا ہے،

ا- لیکن میری گذارش یہ ہی کہ مادہ حسِ مزاحمت کا نہین بلکہ اسکی علت کا مستقر ہی،

ف - مگر یہ تو پیشتر ہی طے ہوچکا ہی کہ حسیات کے موجبات وعلل کا براہ راست ادراک نہین ہوسکتا، اور اسلئے وہ محسوسات کے دائرہ سے خارج ہین،

ا- ہان یہ تو بیشک پہلے ہی طے ہوچکا تھا، معاف کیجیئے گا مین اسوقت مضطرب سا ہو رہا ہون، تخیلات ومعتقدات سابقہ سے ایک ایک کرکے دست بردار ہونا پڑ رہا ہے،

ف - مزید تشفی کے لیئے اسپر غور کیجیئے کہ اگر جسامت کا وجود حقیقی باطل ثابت ہوچکا ہی تو

حرکت، صلابت وکشش کا تو آپ سے آپ ابطال لازم آتا ہی، انکے لئے کسی علیحدہ تردید کی حاجت نہین یہ تو تمام فروع ہین، جسامت کی جب اصل ہی باطل ہو گئی تو فروع کہان باقی رہے،

(۳۱) ا۔ مجھے حیرت ہی کہ حکما، اعراض ثانویہ کے وجود سے انکار کے بعد اعراض اولیہ کے اوپر اب تک کیون مصر رہے؟ ان مین کوئی فارق تو ہوگا،

ف۔ خیر، مین اسکا ذمہ دار تو ہون نہین کہ آپکے حکماء کے خیالات کی توجیہ و تاویل کرون تاہم میرے سمجھ مین ایک بات تو یہ آتی ہی کہ لذت والم کا تعلق بہ مقابلہ آخر الذکر کے اول الذکر سے زیادہ قریبی معلوم ہوتا ہی، اور لذت والم کا وجود بداہۃً ذہنی ہی ہی، اسی لئے حکماء اس رائے کی طرف جھک پڑے، کہ اعراض ثانویہ کا وجود محض ذہنی ہی، اور اولیہ کا خارجی گرمی، سردی، مزہ، بو یہ چیزین بظاہر زیادہ لذت انگیز والم انگیز معلوم ہوتی ہین بہ مقابلہ جسامت شکل وحرکت کے۔ اسلیئے ذہن قدرتی طور پر انکا وجود زیادہ آسانی سے بہ مقابلہ آخر الذکر کے محض ذہنی مان لینے کے لئے تیار رہتا ہی، یاد ہوگا کہ خود آپ بھی کچھ دیر ہوے یہ فرما رہے تھے کہ "معمولی حرارت کا وجود محض ذہنی ہوتا ہی، اور حرارت شدید کا وجود خارج مین ہوتا ہے"، اسی عام خیال کی بنا پر غالبًا حکماء نے بھی یہ تفریق کی ہوگی، لیکن اس خیال کی غلطی واضح ہو چکی، اور یہ معلوم ہو گیا کہ حس بہر حال حس ہوتا ہی، خواہ زیادہ پُرلطف والم انگیز ہو، خواہ برائے نام، اور جب حس ہی تو اسکا وجود محض ایک ذاتِ حاسّ ہی مین ہو سکتا ہے،

(۳۲) ا۔ مگر ایک نئی بات ابھی یہ خیال مین آئی ہے کہ جسامت مطلق، وجسامت حسی یا تجربی مین بھی تو فرق کیا گیا ہی[1]، ہم مختلف اجسام کو خورد وکلان خود اپنے جسم کے معیار سے کہتے ہین، اور اس سے یہ ضرور نکلتا ہی کہ جو جسامتین ہمارے تجربہ مین آتی ہین اُنکا وجود

[1] مبادی، بند ۱۱۱ تا ۱۱۷ (م)

خارج مین نہین بلکہ محض ہمارے شعور مین ہوتا ہی، لیکن اِس سے یہ تو نہین ثابت ہوتا کہ جسامت مطلق، جو خرد و کلان، اور اِس جسم اور اُس جسم سب سے علیحدہ اور منتزع کی ہوئی ایک شے ہی، اسکا بھی وجود خارجی نہین ہی یہی حال حرکت کا ہی، مانا کہ تیزی و آہستگی ہمارے نفس کی رفتار تصورات کے مطابقت مین ایک اضافی شے ہی، لیکن نفس حرکت مجرد جو اِنسے منتزع کی ہوئی ایک شے ہی، اسکے وجود خارجی کا کیونکر بطلان ہو سکتا ہے ؟

ف ۔ مگر براہِ کرم یہ تو فرمائیے کہ ایک جسامت کو دوسری جسامت سے، یا ایک حرکت کو دوسری سے ممتاز کرنیوالی کیا شے ہی؟ کیا وہ خردی و کلانی، سرعت و آہستگی، وضع محل وشکل کے مختصات کے علاوہ کوئی اور شے ہو سکتی ہے ؟

ا ۔ اور تو کوئی نہین ہو سکتی،

ف ۔ اِس بنا پر اگر ان اعراض کے خواصِ محسوس حذف کر دیئے جائین تو یہ تمام عددی و مقداری اختلافات سے معرّیٰ رہجائینگی،

ا ۔ بیشک و شبہہ،

ف ۔ یعنی امتداد مطلق و حرکت مطلق،

ا ۔ جی ۔

ف ۔ لیکن یہ مسلم ہی کہ ہر وجود جزئی ہوتا ہی، ہر امتداد کلی یا حرکت کلی کا وجود کسی جوہر مادّی مین کیونکر ہو سکتا ہے ؟

ا ۔ اسکا غور کے بعد جواب دیسکتا ہون،

ف ۔ نہین اسکا جواب ابھی بھی ممکن ہی، یہ تو آپ بتا ہی سکتے ہین کہ فلان فلان تصوّر آپ کے ذہن مین پیدا ہو سکتا ہی، اور فلان فلان نہین، اب اس مسئلہ کا حصر آپ پر ہی،

آپ خود ہی فرمائیے کہ آپ اپنے ذہن مین حرکت مطلق یا امتداد مطلق کا کوئی واضح تصوّر قائم کر سکتے ہین، یعنی ایسی حرکت وامتداد جو تمام تشخّصات وتعیّنات سے پاک ہو، نہ یہان ہو نہ وہان، نہ کلان ہو نہ خورد، نہ سریع ہو نہ بطی، نہ مربع ہو نہ مدّور؟ اگر آپ اپنے ذہن مین ان تمام قیود کو حذف کرنیکے بعد کسی حرکت محض یا امتداد محض کا تصور کر سکتے ہون تو مین ابھی سپر افگندہ ہوتا ہون، اور اگر آپ اسے ناممکن پاتے ہون تو آپ ہی میری رائے کو مانیئے،

ا- سچّی بات یہ ہی کہ میرا ذہن ایسے تصور سے عاجز ہے،

(۳۳) ف - اِسے بھی جانے دیجیۓ، کیا آپ اسپر قادر ہین کہ حرکت وامتداد کے تصورات کو انکے اعراض ثانویہ کے تصورات سے بالکل علیحدہ کر سکتے ہین؟

ا- یہ تو بہت آسان ہی، آخر اہل ریاضی کرتے ہی ہین کہ حرکت وامتداد کو تمام تشخّصات سے علیحدہ کرکے مطلق اُن پر بحث کرتے ہین[له]،

ف- دیکھیۓ خلط مبحث نہو، ایک شے تو یہ ہوئی کہ ہم نے انھین اورصرف انھین اعراض سے متعلق عام قضایا وکلیات قائم کیۓ، یہ تو واقعی بہت آسان ہی، اِس سے کسی کو انکار نہین، ہر شخص خالی لفظ "حرکت" بول سکتا ہی، بغیر اسکے کہ اسکی نوعیت، مقامیت وغیرہ کا ذکر کرے، ہر شخص "امتداد" کا تلفظ کر سکتا ہی، بغیر اسکے کہ خوردی اور کلانی کی جانب اشارہ کرے، لیکن یہ اور بات ہی، اور انکا نفس کے سامنے وضاحت کے ساتھ تصور کرنا اور بات ہی، مین آخر الذکر شے کی بابت سوال کرتا ہون، مجھے اصوات کے تلفظ سے سروکار نہین، مین یہ دریافت کرتا ہون کہ آیا فی الحقیقت نفس کے سامنے ان کا تصوّر بھی قیود ومختصات سے علیحدہ ہوکر آسکتا ہی، ریاضی دان بے شبہہ اِن کا ذکر ایک مجرد ومطلق پیرایہ مین کرتا ہی،

له مبادی، بند ۱۱۰ تا ۱۳۲ (م)

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا وہ انکی مجرد و مطلق حالت مین ذہن کے سامنے تصویر بھی کھینچ سکتا ہے،

(۳۴) ا - لیکن عقل مجرد کے بارہ مین آپکا کیا خیال ہے، ممکن ہے کہ یہ تصورات مجردہ اُسمین پیدا ہوسکتے ہون،

ف - مگر میرے ذہن مین تو سرے سے تصورات مجردہ ہی نہین آتے، اسلیئے آپکی مزعومہ عقل مجرد کی اعانت بھی بیکار ہے، مین اسوقت اِس سے قطع نظر کرکے کہ اِس "عقل مجرد" اور اسکے موضوعات مثلاً خیر، عقل، خدا وغیرہ کی کیا ماہیت ہے، صرف یہ سیدھی سی بات جانتا ہون کہ محسوسات کا ادراک یا تو حواس کے ذریعہ سے ہوسکتا ہے، اور یا تخییل اِن کی تصویرکشی کرسکتی ہے، اور چونکہ شکل و امتداد دونون کا علم حواس کے ذریعہ سے ہوجاتا ہے اسلیئے مین تو عقل مجرد کی کہین گنجائش ہی نہین پاتا ہون، لیکن آپ بجائے خود بھی غور فرمائیے کہ کیا آپ کسی شکل کا تصور، بغیر اسکی مخصوص وضع، نوعیت وغیرہ اعراض محسوسہ کے کرسکتے ہین؟

ا - (کچھ دیر سوچ کر) واقعی نہین ہوسکتا ہے،

(۳۵) ف - پھر کیا آپکے خیال مین جس شے کا تصور ہی ناممکن ہے، وہ کبھی عملاً و واقعتہً ممکن ہوسکتی ہے؟

ا - نہین، یہ تو نہین ہوسکتا،

ف - نتیجہ یہ نکلا کہ جس طرح شکل و امتداد کا تصور، اعراض متعلقہ سے علٰحدہ نہین پیدا ہوسکتا اِسی طرح واقعتہً بھی کائنات مین انکا وجود اعراض سے الگ نہین ہوسکتا،

ا - ہان مقدمات تو اِسی نتیجہ پر پہنچاتے ہین،

ف - تو جن دلائل نے اعراض ثانویہ کا بطلان کیا تھا، وہی اعراض اولیہ کے بطلان کے لیئے بھی کافی ہوگئے، اسکے علاوہ خود ہمارے حواس کا کیا فتوی ہے؟ حواس ہمیشہ اِن اعراض کا یکجائی طور پر ادراک کرتے ہین، یہ کبھی نہین ہوتا کہ ہمارے ادراک مین محض

حرکت یا محض شکل، بہ حذف خصوصیات آتی ہو،

ا- خیر اَب آپ اِس موضوع پر زیادہ نہ فرمائیے، مین پوری طور پر مطمئن ہوگیا بشرطیکہ آپ نے کسی مخفی مغالطہ سے کام نہ لیا ہو کہ بلا استثناء جملہ اعراض محسوسہ کا وجود محض ذہنی ہوتا ہی، لیکن مجھے یہ خیال ہوتا ہی کہ دوران گفتگو مین بعض جگہ مین سنے بغیر کافی غور کیئے، بے احتیاطی کے ساتھ آپ کے بعض دعاوی تسلیم کرلیئے تھے،

ف- اچھا تو اَب اِن لغزشون اور بے احتیاطیون کی اصلاح فرمالیجیئے، اور جو شکوک ذہن مین ہون، بلا تکلف اُنھین صاف کرلیجیئے،

(۳۶) ا- ایک بڑی فروگذاشت تو مجھسے یہ ہوگئی تھی کہ مین نے شے وحس کے درمیان کافی فرق ملحوظ نہین رکھا تھا، حس کا بے شبہہ وجود خارجی ناممکن ہی، لیکن یہ اسکا مستلزم نہین کہ شے کا بھی وجود خارجی نہین ہوتا،

ف- شے سے آپکی کیا مراد ہی؟ مدرَک بالحواس یا کچھ اور؟

ا- یہی مدرَک ہی،

ف- اسکا ادراک براہِ راست ومعًا ہوتا ہے؟

ا- جی،

ف- تو آمین اور حس مین مابہ الامتیاز کیا ہے؟

ا- حس نام ہی نفس مدرِکہ کی ایک فعلیت کا، اور جسے ادراک کیا جاتا ہی وہ شے ہی مثلاً اس سُنبل پر سرخی و زردی دکھائی دیتی ہی، یہ رنگ شے ہوئی، جو موجود فی الخارج ہے اور اسکا ادراک حس ہوا، جسکا وجود ذہنی ہے،

ف- آپ کس سنبل کو کہہ رہے ہین؟ وہ جو آپکی نظر کے سامنے ہی،

ا- جی ہان'

ف- اسمین آپکو رنگ، شکل، وجسامت کے سوا کچھ اور بھی نظر آتا ہے؟

ا- نہین اور تو کچھ نہین'

ف- تو آپ یہ کہین گے کہ سُرخی وزردی امتداد کی ہمزمان ہین'

ا- بیشک'، اور اسکے ساتھ یہ بھی کہ انکا ایک مستقل وجود ہی، ذاتِ حاس سے خارج کسی جوہر غیر مدرک مین'

ف- یہ تو ظاہر ہی کہ رنگ ہمارے پیش نظر سنبل مین موجود ہین' اِس سے بھی انکار نہین کہ اِس پھول کا وجود ہمارے آپکے ذہن سے خارج مین ممکن ہی، لیکن یہ کہنا کہ کسی تصور یا اجتماع تصورات کا مستقر خارج یا جوہر لاعقل مین ہی' ایک ایسا دعویٰ کرنا ہی جو بدیہی البطلان ہی' اور یہ نتیجہ تو خود آپکے مقدمات سے بھی نہین نکلتا ہی، کیونکہ آپکا تو صرف یہ دعویٰ ہی کہ اس سنبل پر سُرخی وزردی ہی جسے آپ دیکھ رہے ہین' نہ یہ کہ آپ اس جوہر لاعقل کو دیکھ رہے ہین'

ا- آپ کو اصل موضوع سے ہٹ جانے مین خوب ملکہ ہے'

(۳۷) ف- اچھا آپ اِس گفتگو کو خارج از بحث سمجھ رہے ہین تو مجھے بھی اسپر کچھ اصرار نہین' پھر اِسی حس اور شے کی تفریق کو لیجیئے' مین اگر آپکا منشا صحیح سمجھتا ہون تو غالباً آپ ہر ادراک دو اجزا سے مرکب سمجھتے ہین، جن مین ایک نفس کی فعلیت ہی' اور ایک نہین'

ا- یہ صحیح ہے'

ف- یہ فعلیت تو ظاہر ہی کہ کسی لاعقل مادہ مین ہو نہین سکتی' البتہ وہ دوسرا جزو ممکن ہی کہ ہو'

ا- جی ہان'

ف ۔ تو اگر کسی ادراک مین فعلیت نفس کا جزو شامل نہو تو ممکن ہی کہ وہ جوہر لاعقل مین بھی پایا جا سکے،

ا۔ ہان ممکن تو ہی، مگر کوئی ادراک ایسا ہو ہی نہین سکتا،

ف ۔ نفس اپنی حالت فاعلی مین کب ہوتا ہے؟

ا۔ جب وہ کوئی شے کرتا ہی یا ختم کرتا ہی یا کسی قسم کا تغیر پیدا کرتا ہے،

ف ۔ لیکن کیا ان مین سے کوئی عمل بغیر ارادہ کے انجام پا سکتا ہے؟

ا۔ نہین،

ف ۔ تو معلوم ہوا کہ نفس اپنے ادراکات مین فاعل اسی وقت کہا جائیگا جب ارادہ کی آمیزش اسمین ہوگی،

ا۔ صحیح ہے،

ف ۔ دیکھئے مین یہ پھول توڑ رہا ہون، اور اس حیثیت سے فاعل ہون، اسلیئے کہ میرے ہاتھ کی حرکت میرے ارادہ کی معلول ہی، اسیطرح اسے ناک تک لیجانے مین بھی، لیکن کیا سونگھنا ان دونون عملونمین کسی کو کہہ سکتے ہین؟

ا۔ نہین،

ف ۔ ناک سے سانس لینے مین بھی فاعل ہون، اسلئے کہ یہ بھی ارادہ کا نتیجہ ہی، لیکن سونگھنا اسے بھی نہ کہین گے، اسلئے کہ اگر سونگھنا اسی کا نام ہوتا تو جتنی مرتبہ مین سانس لیتا سونگھتا،

ا۔ یہ ٹھیک ہے،

ف ۔ تو سونگھنے کا عمل ان سب چیزون کا نتیجہ ہے،

ا۔ ہے،

ف۔ لیکن قوت ارادی کا عمل تو ختم ہوچکا، اب بُو یا خوشبو جو کچھ محسوس ہوتی ہے، وہ خود بخود محسوس ہوتی ہے، وہ عمل ارادی نہین، اضطراری ہے، کیون ہے نہ یہی بات؟

ا۔ ہان ہے تو بیشک یہی بات،

(۳۸) ف۔ اب دیکھنے کو لیجیے آنکھین کھولنا یا بند کرنا یا انھین اِدھر اُدھر گردش دینا ایک عمل اختیاری ہے،

ا۔ کھلی ہوئی بات ہے،

ف۔ لیکن کیا یہ آپکے اختیار مین ہے کہ اِس پھول کو دیکھین، اور سفیدی کی بجائے کسی اور رنگ کا ادراک کرین؟ کیا یہ ممکن ہے کہ آسمان کی طرف نظر کرین اور آفتاب کو نہ دیکھین؟ یا پھر روشنی وتاریکی کا وجود آپکے ارادہ کا پابند ہے،

ا۔ اِن سوالات کا جواب تو یقیناً نفی مین ہے،

ف۔ تو اِن سب صور تو مین آپکی حالت فاعلی نہین بلکہ محض انفعالی ہوتی ہے،

ا۔ بیشک،

ف۔ اب یہ فرمائیے کہ دیکھنے کے کیا معنی ہین؟ "نور ولون" کا ادراک کرنا؟ یا آنکھون کا کھولنا اور گردش دینا؟

ا۔ یقیناً نور ولون کا ادراک!

ف۔ تو جب نور ولون کے ادراک مین نفس کی حالت انفعالی رہی، تو وہ فعلیت کہان گئی، جسے آپ ہر حس کا لازمی عنصر قرار دے رہے تھے؟ اور جب فعلیت کا جزو رہا ہی نہین، تو جیسا کہ آپ خود تسلیم کر چکے ہین، یہ عملِ ادراک ہر جوہر غیر مدرک مین پایا جا سکتا ہے اور یہ صاف اجتماع نقیضین ہے،

ا۔ ہان اس سے تو انکار نہین ہو سکتا،

(۳۹) ف۔ پھر آپ، جوہر ادراک کی تحلیل جزو فاعلی و انفعالی مین کرتے ہین، تو درد مین بھی یہی کرنا چاہیئے، لیکن کیا یہ ممکن ہی کہ خواہ اسکا جزو فاعلی کتنا ہی حذف کر دیا جائے پھر بھی درد کبھی ایک جوہر غیر مدرک مین موجود ہو سکتا ہی؟ میرا مقصود اس ساری تقریر سے یہ ہی کہ آپ بجائے خود اسپر غور کرین کہ آیا روشنی، رنگ، مزہ، بو وغیرہ یہ تمام مساوی طور پر نفس ہی کے حسیات ہین یا نہین؟ آپ لفظاً خواہ انھین وجود خارجی کا کیسا ہی خلعت پہنائیے لیکن خود اپنے نفس کا جائزہ لیکر بتائیے کہ کیا انکا وجود ذہنی کی علاوہ بھی ہو سکتا ہی؟

(۴۰) ا۔ ایمان کی تو یہ ہی کہ اپنے باطن کا جائزہ لینے کے بعد اسکا تو مجھے بھی اطمینان ہو گیا کہ میری ہستی اس سے زائد کچھ نہین کہ ایک ذات حاس ہون، جو مختلف حسیات سے متحس ہوتی ہی، اور کسی جوہر غیر مدرک مین حس کا وجود ناقابل تصور ہی، لیکن اسیکے ساتھ یہ بھی ہی کہ جب اشیاء محسوسہ پر اس حیثیت سے نظر کیجیے کہ وہ آثار و خواص ہین تو لامحالہ اُنکے لیئے ایک مستقر مادی یا ہیولیٰ کا وجود تسلیم کرنا ہوتا ہی جسکے بغیر انکا وجود ناممکن ہی،

ف۔ مستقر مادی! مگر یہ تو ارشاد ہو کہ اسکے وجود کا ادراک کن حواس سے ہوتا ہی؟

ا۔ یہ بجائے خود تو غیر مدرک ہے، صرف اسکے آثار و خواص حواس سے دریافت ہو سکتے ہین،

ف۔ تو آپکے ذہن مین اسکے وجود کا تصور، قوائے عقلیہ و مفکرہ کے ذریعہ سے پیدا ہوگا؟

ا۔ اسکا صحیح و متعین تصور تو ہوتا نہین، البتہ اسکے وجود کے نتیجہ تک ہم یون پہنچتے ہین کہ آثار کے لیئے کوئی عین اور اعراض کے لیئے کوئی ہیولیٰ ہونا لازمی ہے

ف۔ تو یہ کہیئے کہ آپکو اسکا صرف علم اضافی ہوتا ہی، یعنی صرف اسکے اور اعراض محسوسہ کے باہمی تعلقات کے لحاظ سے،

ا- بالکل یہی،

ف - مگر اس تعلق کی ذرا تشریح کیجیئے،

ا- یہ تو خود لفظ زمین سے ظاہر ہے،

ف - تو آپکا مطلب یہ معلوم ہوتا ہی کہ اعراض و خواص کے نیچے کوئی شے چھپی ہوئی ہی،

ا- جی ہان،

ف - لامحالہ امتداد کے نیچے بھی چھپی ہوگی،

ا- بیشک،

ف - توگویا یہ زمین اپنی نوعیت کے لحاظ سے امتداد سے بالکل علیحدہ ہے،

ا- فرق یہ ہی کہ امتداد خود ایک عرض یا کیفیت ہی، اور مادہ وہ عین ہی جو اِن کیفیات و آثار کو سنبھالے ہوے ہی، عکس اور اصلیت مین فرق تو بہرحال ہونا ہی چاہیئے،

ف - تو امتداد کی زمین امتداد سے بالکل مختلف کوئی شے ٹھری،

ا- یقیناً،

ف - مگر کیا یہ ممکن ہی کہ کوئی شے امتداد کے بغیر بچھ سکے؟ کیا امتداد خود اِس بچھاؤ مین شامل نہین؟

ا- ضرور شامل ہے،

ف - خواہ کوئی شے بھی بچھی ہوئی ہو، یہ ماننا پڑیگا کہ اسکا امتداد ان اشیاء سے مختلف ہوگا جسکے نیچے وہ بچھی ہوئی ہے،

ا- بیشک،

ف - تو اب یہ ٹھرا کہ ہر جوہر مادّی چونکہ امتداد کی زمین ہوتا ہی، اسلیئے وہ خود ایک

اور امتداد رکھتا ہوگا جسکی بنا پر وہ زمین کہا جاتا ہی، پھر اسکے لیئے ایک اور امتداد درکار ہوگا، اور پھر اسکے لیئے ایک اور، یہانتک کہ یہ سلسلہ الیٰ غیر النہایۃ بڑھتا چلا جائیگا جو صرف یہی نہین کہ بذات خود محال ہی بلکہ آپکے اِس دعوے کے بھی منافی ہی کہ زمین، امتداد سے بالکل مختلف ایک شے ہوتی ہے،

(۴۱) ا- یہ آپ زیادتی کر رہے ہین، میرا مطلب یہ نہ تھا کہ ' امتداد کے نیچے مادہ کے پھیلاؤ'' کے آپ بالکل لفظی معنی لیجیے، زمین کی اصطلاح سے میری مراد جوہر ہی سے ہے،

ف- اچھّا تو اَب جوہر کی تشریح ہونا چاہیئے، آپ یہ مانتے ہین کہ یہ اعراض کو تکیہ دیئے ہوئے ہی،

ا- بیشک-

ف- لیکن جو شے دوسرے کو تکیہ دیئے ہوئے ہی اسمین امتداد کا پایا جانا لازمی ہے،

ا- مانا-

ف- یہ تسلیم کر لیا تو پھر وہی استبعادات لازم آتے ہین جو ابھی گذر چکے ہین،

ا- آپ تو وہی بات پکڑے جاتے ہین، یہ کون سا طریقہ تحقیق حق کا ہے

ف- مین اگر آپکا مفہوم غلط سمجھ رہا ہون تو آپ اسکی تصحیح فرمائیے، میری تو اصل غرض یہی ہی کہ جو آپ سمجھے ہین، وہ میری سمجھ مین بھی آجائے، خدارا آپ مجھے سمجھائیے تو، آپ یہ فرماتے ہین کہ مادّہ حاملِ اعراض ہی، مین یہ دریافت کرتا ہون کہ اِسکی کیا صورت ہی؟ کیا اسی طریقہ پر کہ جیسے ٹانگین حامل جسم ہوتی ہے،

ا- نہین صاحب، یہ آپ پھر وہی لفظی معنی لینے لگے،

ف- گذارش تو کر رہا ہون کہ آپ مجھے معنی سمجھائیے، لفظی ہون یا غیر لفظی، .... (کچھ دیر ٹھہر کر) دیکھئیے مین دیر سے انتظار کر رہا ہون،

ا۔ سچ یہ ہی کہ خود میرے ہی ذہن مین کوئی صحیح مفہوم نہین آتا، مین پہلے سمجھتا تھا کہ "مادہ حامل اعراض ہی" ایک بالکل صاف فقرہ ہی، لیکن اب جو غور کرتا ہون تو یہ فقرہ خود میرے لئے غیر مفہوم ہوتا جاتا ہی، مجھے اعتراف ہی کہ مین اسکے کوئی معنی نہین بتا سکتا،

ف۔ تو معلوم ہوا کہ آپکے ذہن مین مادہ کا کوئی مفہوم سرے ہی سے نہین موجود ہی، نہ حقیقی نہ اضافی، نہ اسکی ذات کا، اور نہ اعراض سے اسکے تعلقات کا،

ا۔ مجھے اقبال ہے،

ف۔ حالانکہ آپ نے دعویٰ کیا تھا کہ بغیر ایک حامل مادی کے فرض کیئے اعراض کا وجود بھی سمجھ مین نہین آسکتا،

ا۔ ہان کہا تو ضرور تھا،

ف۔ گویا اعراض کا وجود تسلیم کرنیکے لئے آپ ایسی شے کا وجود فرض کرتے ہین جو خود غیر مفہوم و ناقابل تصور ہے،

(۴۲) ا۔ خیر اپنی غلطی کو تو مین نے تسلیم کر لیا، لیکن کوئی نہ کوئی مغالطہ ہی ضرور، اچھا ایک بات ابھی خیال مین آئی ہی آپ اسکے متعلق کیا فرماتے ہین؟ وہ یہ کہ ابتک جو ہم ہر عرض کو فرداً فرداً لیتے رہے ہین، یہ صحیح نہ تھا، اب میرا خیال یہ ہی کہ منفرداً تو کسی عرض کا وجود خارج مین مستقل نہین ہی، مثلاً رنگ کا وجود بغیر امتداد کے اور شکل کا وجود بغیر کسی اور عرض محسوس کے نہین ہو سکتا، وغیرہ، لیکن چونکہ مختلف اعراض کے ملنے سے مجموعاً اشیاء محسوسہ پیدا ہو جاتی ہین، اسلیئے یہ ممکن ہی کہ یہ اشیاء نفس سے خارج مستقل وجود رکھتی ہون،

ف۔ اب مجھے یہ کہنا پڑتا ہی کہ یا تو آپ مذاق سے کام لے رہے ہین یا آپکا حافظہ نہایت خراب واقع ہوا ہی، یہ سچ ہی کہ ہم نے گفتگو ہر عرض پر علحدہ علحدہ کی، لیکن نتائج ہمیشہ یہ نکلے کہ

اعراض کا سرے ہی سے کوئی وجود خارجی نہین ہوتا، یہ کہین سے بھی نتیجہ نہ نکلا کہ ہر عرض کا منفرداً
کوئی وجود خارجی نہین ہوتا، شکل وحرکت پر گفتگو کرتے وقت بیشک ہم نے یہ کہا تھا کہ انکا
وجود خارجی اسلیئے ناممکن ہی کہ دیگر اعراض سے علیحدہ ہوکر اُنکا مستقل وجود تصور مین بھی نہین
آسکتا، لیکن یہ صرف ایک دلیل تھی، اسکے علاوہ اور بھی متعدد دلائل تھے، جن سے
اعراض کا وجود خارجی منفرداً او مجموعاً یکسان باطل ہوتا تھا، لیکن خیر ان دلائل سے قطع نظر
کرکے اب مین اسکے فیصلہ کا صرف آپ کے فتوائے باطن پر حصر کرتا ہون آپ خود فرمائیے
کہ آیا کسی مجموعۂ اعراض، یا کسی محسوس شے کا وجود نفس سے علیحدہ وبے تعلق آپ کے
تصوّر مین آسکتا ہے،

(۴۳) ا- اگر یہ شرط ہی تو فیصلہ بہت ہی آسان ہی، اور تعجب ہی کہ آپ اسے مختلف فیہ مسئلہ
سمجھتے ہین، درخت، مکان وغیرہ غرض ہر محسوس شے کا نفس سے علیحدہ وبے تعلق وجود
ظاہر ہی کہ شخص تصور کرسکتا ہی، اورکرتا ہی، خود مین بھی ان چیزون کا اسیطرح تصور کررہا ہون،

ف- آپ "غیر مرئی" شے کی "رویت" کرسکتے ہین؟

ا- یہ تو صاف اجتماع نقیضین ہے،

ف- اوراگر کوئی یہ دعوے کرے کہ وہ ایک ناقابل تصور شے کو تصور کررہا ہی تو؟

ا- یہ بھی اجتماع نقیضین کی اسی قدر بیّن مثال ہوگی،

ف- اچھا تو جس درخت یا مکان کا آپ خیال کررہے ہین، اسے آپ تصور کررہے ہین،

ا- صاف ظاہر ہی اسمین پوچھنے کی کیا بات ہے،

ف- اورجس شے کا آپ تصور کرتے ہین وہ یقیناً ذہن مین ہوتی ہے،

ا- یہ بھی ایک کھلی ہوئی بات ہی تصور کا وجود ہمیشہ ذہنی ہوتا ہے،

ف - پھر آپ کس بل پر فرما رہے تھے کہ درخت و مکانِ تصور کردہ کا وجود نفس سے علیحدہ اور بالکل بے تعلق ہے!

ا - ہان یہ بیشک مجھسے غلطی ہوئی، مگر نہین ذرا ٹھہریئے، مین سوچ لون، اچھا اب مین سمجھا، مجھے ایک عجیب پُر لطف مغالطہ ہوا، مین اپنے ذہن کے سامنے ایک ایسے درخت کو فرض کرنے لگا، جو سنسان ایک میدان مین لگا ہوا ہے، اور جسے کوئی دیکھنے والا نہین، اور اسلیئے اسکا وجود بالکل مستقل وذاتی ہے، حالانکہ یہ بھول گیا کہ مین خود ہی جو اسکا تصور کر رہا ہون! لیکن اب مجھپر یہ واضح ہو گیا کہ میرے اختیار مین صرف تصور رہی مین زیادہ سے زیادہ اتنا ہی کر سکتا ہون کہ اپنے ذہن مین کسی درخت، مکان، یا پہاڑ کا تصور کر سکون اور اس سے یہ کسی طرح نہین نکلتا کہ مین تمام ارواح سے خارج اُنکے مستقل وذاتی وجود کا تصور بھی کر سکتا ہون[1]،

ف - تو اب آپ نے بھی یہ تسلیم کر لیا کہ کسی محسوس و مادّی شے کا نفس سے خارج مین وجود ناقابل تصوّر ہے،

ا - جی بیشک،

ف - لیکن باوجود اسے ناقابل تصوّر تسلیم کر لینے کے بھی ابھی آپ اسکے وجود واقعی سے دست بردار ہونیکے لیئے تیار نہین!

ا - یہی نہین کہہ سکتا کہ اسکا جواب آپکو کیا دون، تاہم مجھے ابھی اسمین پس و پیش ضرور ہے ایک بات یہی ہے کہ ہم اشیاء کو فاصلہ پر دیکھتے ہین، کیا آپکو اس سے انکار ہے؟ کیا آپکے نزدیک یہ حقیقت بھی مشتبہ ہے، کیا چاند اور ستارے ہمین بہت فاصلہ پر دکھائی نہین

[1] مبادی، بند ۲۳ دم،

دیتے ہین؟ یہ علم تو براہ راست حواس سے ہوتا ہے،

ف۔ مگر یہ چیزین تو خواب مین بھی دکھائی دیتی ہین،

ا۔ اچھا، تو،

ف۔ اور اسی قدر فاصلہ پر؟

ا۔ بیشک،

ف۔ لیکن خواب کی شکلونکا تو آپ محض وجود ذہنی سمجھتے ہونگے؛ یا وجود خارجی سمجھتے ہین،

ا۔ یقیناً ذہنی،

ف۔ پھر آپ حالت بیداری کے ظاہری فاصلون کو کیون قطعی سمجھتے ہین؟ اس باب مین خواب و بیداری کی حالت یکسان ہے،

ا۔ یہ مانا مگر اس سے یہ معلوم ہوا کہ حواس ہمین دھوکا دیتے ہین،

ف۔ نہین یہ نتیجہ تو نہین نکلتا، حواس سے تو صرف ہمین براہ راست ایک شے کا ادراک ہوتا ہی اور بس، حواس یا عقل یہ تو ہمین کبھی نہین بتاتے کہ اسکا وجود نفس سے خارج ہے حواس کی وساطت سے ہم صرف بعض حسیات سے متاثر ہوتے ہین، مثلاً رنگ، روشنی وغیرہ سے، اور یہ چیزین آپ تسلیم کر چکے ہین کہ نفس سے خارج مین نہین،

ا۔ یہ ٹھیک ہی مگر اسی کے ساتھ ہی باصرہ سے ہمین ہر شے کی خارجیت یا درمیانی مسافت کا بھی علم ہوتا ہے،

ف۔ کسی فاصلہ پر رکھی ہوئی چیز کی جانب جب آپ بڑھتے ہین تو اسکی شکل، قد و قامت وغیرہ مین کچھ تغیر معلوم ہوتا رہتا ہی، یا وہ بدستور ایک ہی حالت پر رہتی ہین،

ا۔ برابر تغیر ہوتا رہتا ہے،

ف۔ تو جب آپ نے یہ تسلیم کر لیا کہ راستہ بھر یکے بعد دیگرے مختلف اشیاء مرئی کا سلسلہ آپکے سامنے قائم رہتا ہی، تو معلوم ہوا کہ باصرہ یہ نہین بتاتا کہ فلان شے مرئی، جسکا آپ براہِ راست ادراک کر رہے ہین وہ ایک خاص مقام پر موجود ہی، اور جب آپ درمیانی مسافت طے کر لینگے تو اِس سے ملاقی ہونگے،

ا۔ بیشک باصرہ یہ تو نہین بتاتا تاہم کسی شے پر نظر کرنے سے یہ ہم یقیناً جان جاتے ہین کہ اتنی مسافت طے کرنیکے بعد ہم اِس شے تک پہنچ جائینگے، فاصلہ کا اس اندازہ سے کم وبیش ہونا ممکن ہی، تاہم نفس کو فاصلہ کا احساس ضرور ہو جاتا ہے،

(۵۴) ف۔ مجھے تو تحلیل کے بعد یہ معلوم ہوتا ہی کہ ایسی صورت مین ہم اپنے گذشتہ تجربات کی بناپر محض محسوسات بصری سے یہ نتیجہ نکال لیتے ہین کہ وقت وحرکت کی فلان مقدار گذرنے کے بعد ہم فلان فلان محسوسات سے دوچار ہونگے، کیا آپ کے نزدیک اسکے سوا کچھ اور بھی ہوتا ہی؟

ا۔ نہین میرے نزدیک بھی بس یہی ہوتا ہے؟

ف۔ اچھا، اب یہ فرمائیے کہ اگر کسی مادرزاد نابینا کو دفعتہً بینائی حاصل ہو جائے تو اسے تو بصارت سے متعلق کوئی پچھلا تجربہ ہوگا نہین؟

ا۔ ظاہر ہی کہ کیسے ہو سکتا ہے؟

ف۔ لامحالہ وہ اشیائے مرئیہ کے ساتھ مسافت کو وابستہ نہ سمجھے گا بلکہ انھین محض جدید حسیات موجود فی الذہن خیال کریگا،

ا۔ یقیناً۔

(۶۴) ف۔ مین اسے اور زیادہ صاف کیئے دیتا ہون، خود مسافت سوا اسکے اور کیا ہی کہ آنکھ سے لیکر شے مرئیہ تک ایک خط کھینچا ہوا ہے،

ا - جی -

ف - مگر کیا ایسا خط باصرہ سے نظر آسکتا ہے ؟

ا - ہرگز نہین -

ف - تو معلوم ہوا کہ باصرہ مسافت کا براہ راست صحیح ادراک نہین کرتا،

ا - ہان اب تو یہی معلوم ہوتا ہے،

(۴۷) ف - رنگون کی بابت آپکا کیا خیال ہی؟ وہ فاصلہ پر ہوتے ہین یا نہین ؟

ا - انکا وجود صرف ذہن مین ہوتا ہی جیسا کہ پیشتر ثابت ہو چکا،

ف - لیکن باصرہ کو تو لون، شکل و امتداد کے ساتھ متحد المکان نظر آتا ہے،

ا - بیشک،

ف - پھر جب حس باصرہ کی شہادت دونون کے باب مین بالکل ایک ہی تو آپ یہ کس بنا پر حکم لگاتے ہین کہ شکل کا وجود خارجی ہوتا ہی اور لون کا ذہنی ؟

ا - اِس اعتراض کا تو واقعی کوئی جواب مجھے نہین معلوم ہوتا ہے،

(۴۸) ف - اچھا اَب اگر یہ بھی فرض کرلیا جائے کہ ذہن براہِ راست مسافت کا ادراک کرتا ہے تو بھی اِس سے یہ نہین نکلتا کہ مسافت کا وجود خارج مین ہی کیونکہ جس شئے کا براہ راست ادراک ہو سکتا ہی وہ تصور ہی اور تصور کا وجود ذہن سے خارج کون تسلیم کرسکتا ہے ؟

ا - ہان یہ تو کوئی بھی تسلیم نہین کرسکتا، لیکن یہ آپ نے فرمایا کہ جو شے ادراک مین آجاتی ہے، وہ تصور ہی ہی تو کیا تصوّرات کے سوا کوئی اور شے ہمارے علم و ادراک مین آتی ہی نہین

ف - آپکی مراد اگر نتائج سے اسباب کے استنباط و استخراج سے ہی تو ظاہر ہی کہ (۱) یہ معقولات کی بحث ہی اور (۲) اِس سے مانحن فیہ کو کوئی تعلق نہین، ہے مدرکات تو اسکا فیصلہ آپ خود

کر سکتے ہین کہ جن چیزون کا آپ حواس کے ذریعہ سے ادراک کرتے ہین وہ براہ راست ہی کرتے ہین، یا کسی اور طریقہ پر بھی ممکن ہی؟ اور اگر براہ راست کے سوا کسی اور طریقہ پر ممکن نہین تو اِسی کا نام تو تصور ہی، اور آپ تو ان حقائق کو اثنائے گفتگو مین ایک سے زائد بار تسلیم کر چکے ہین پھر اَب اسوقت کیون اُکھڑے جاتے ہین؟

(۴۹) ا- بات اصل یہ ہی کہ میرے خیال مین موجودات دو قسم کے ہین، ایک موجودات خارجی یا اشیائے حقیقی جنکا علم تصوّرات کی وساطت سے ہوتا ہی دوسرے اُنکی تصویرین یا عکس، جنھین تصورات کہتے ہین اور جنکا علم براہ راست حاصل ہوتا ہی، تصوّرات کی بابت تو میرا ابھی خیال ہی کہ انکا وجود نفس سے خارج نہین ہوتا، لیکن موجودات اوّل الذکر میرے نزدیک وجود خارجی رکھتے ہین، افسوس ہی کہ اِس تفریق کی طرف پیشتر میرا ذہن منتقل نہین ہوا ورنہ گفتگو مین اس قدر طوالت نہونے پاتی،

ف - اِن موجودات خارجی کا علم حواس سے ہوتا ہی یا کسی اور ذریعہ سے؟

ا- حواس ہی کے ذریعہ سے،

ف - مگر کیا یہ ممکن ہی کہ کوئی شے دریافت ہو اور اسکا ادراک براہ راست نہو،

ا- ہان ایک لحاظ سے بیشک ممکن ہی، فرض کیجیے مین اِسوقت جولیس سیزر کی تصویر یا بُت کو دیکھ رہا ہون اسکا ادراک بے شبہہ حواس کے ذریعہ سے ہو رہا ہی تاہم اسے ادراک براہ راست نہ کہا جائیگا،

ف - تو آپکا مطلب یہ ہی کہ ہمارے تصورات (اور صرف انھین کا ادراک براہ راست ہوتا ہی) موجودات خارجی کا عکس ہوتے ہین اور جس حد تک وہ ہمارے تصوّرات کے مطابق و مشابہ ہوتے ہین، خود بھی حواس کے ذریعہ سے ادراک مین آتے ہین،

ا- ہان میرا یہی منشاء ہے،

ف- چنانچہ خود جولیس سیزر کہ بجائے خود غیر مشاہد ہی حس باصرہ کے ذریعہ سے ادراک مین آتا ہی، اسلیئے کہ بقول آپکے موجودات حقیقی بجائے خود غیر مدرک ہوتے ہین مگر حواس کے ذریعہ سے ادراک مین آتے ہین،

ا- درست ہے،

ف- اب یہ فرمائیے کہ جولیس سیزر کی تصویر دیکھنے مین آپکو اس سے زیادہ اور کیا نظر آتا ہی کہ چند الوان واشکال ایک خاص ترتیب وتناسب کے ساتھ جمع ہین؟

ا- اسکے سوا تو اور کچھ نہین،

ف- اور اسی قدر اس شخص کو بھی نظر آئیگا جو جولیس سیزر سے مطلقاً ناواقف ہے؟

ا- بیشک،

ف- گویا جہانتک بصارت اور اسکے استعمال کا تعلق ہی آپکی اور اسکی دونونکی حالت بالکل مساوی ویکسان ہے،

ا- بالکل،

ف- پھر یہ فرق کہان سے پیدا ہوجاتا ہی کہ آپکا ذہن معاً شہنشاہ رومہ کے مفہوم کیطرف منتقل ہوجاتا ہی اور اسکا نہین ہوتا؟ جہانتک مشاہدۂ حسی کا تعلق ہی، آپ تسلیم کرچکے ہین کہ آپ اور وہ بالکل مساوی ہین، اس سے معلوم یہ ہوا کہ یہ فرق نتیجہ ہی تفاوت عقل وحافظہ کا،

ا- ہان اس سے تو یہی نکلتا ہے،

(۵۰) ف- غرض یہ کہ یہ اس مثال سے نہین ثابت ہوتا کہ کوئی ایسا ادراک بالحواس ممکن ہی

جو ادراک براہ راست نہو اور گو مجھے یہ تسلیم ہی کہ ایک معنی مین ہم ادراک بالحواس کو بالواسطہ بھی کہ سکتے ہین، یعنی اس صورت مین کہ جب باہم وابستگی کے تجربات متواتر کی بنا پر ایک ادراک حسّی سے دوسرے حواس کے ادراکات کی جانب معًا ذہن منتقل ہوجاتا ہی، مثلاً جب سٹرک پر گاڑی گذرتی ہی تو گو براہِ راست ادراک محض آواز کا ہوتا ہی، تاہم ہمارے تجربہ مین گاڑی اور اس آواز کے درمیان ایتلاف اور وابستگی کی مثالین اس کثرت سے آچکی ہین کہ ہم معًا یہ سمجھ لیتے ہین کہ گاڑی کی گھڑگھڑاہٹ ہی، باایں ہمہ یہ ایک کھُلی ہوئی حقیقت ہی کہ صحیح معنی مین ادراک سمعی محض آواز کا ہوتا ہی، گاڑی کا ادراک نہین ہوتا، بلکہ محض گذشتہ تجربہ عادت کی بنا پر ذہن اس جانب منتقل ہوجاتا ہی، اسیطرح جب یہ کہا جاتا ہی کہ ہم لوہے کی ایک دہکتی ہوئی سلاخ کو دیکھ رہے ہین تو دراصل لوہے کی گرمی وصلابت کا ادراک باصرہ کسی طرح نہین کرتا بلکہ باصرہ صرف ایک خاص شکل و رنگ کا ادراک کرتا ہی، اور اس سے بربناے ایتلاف و وابستگی، ذہن ازخود باقی خصوصیات وصفات کی جانب منتقل ہوجاتا ہی، خلاصہ یہ کہ واقعتہً اور صحیح معنی مین حواس سے ادراک صرف انھین چیزون کا ہوتا ہی جنکا ادراک اِس صورت مین بھی ہوتا کہ وہ حواس ہمین بالکل پہلی بار عطا کیئے گئے ہوتے، باقی رہین دوسری چیزین تو انھین محض تجربات سابقہ کی بنا پر ذہن ازخود پیدا کرلیتا ہی، رہی وہ آپکی مثال سیزر کی تصویر والی تو اگر آپ اسپر قائم ہین تو آپکو یہ ماننا پڑیگا کہ اشیائے حقیقی یا ہمارے تصورات کی اصلونکا ادراک حواس سے نہین بلکہ کسی اندرونی روحانی قوّت، مثلاً عقل یا حافظہ سے ہوتا ہی، اور اس صورت مین، مین آپ سے دریافت کرونگا کہ آپکی مزعومہ موجودات حقیقی یا مادّی کے وجود کا کیا ثبوت آپکے پاس ہی؟ آیا آپ نے اِن اشیائے موجود فی الخارج کا کبھی مشاہدہ کیا ہی، یا کسی اور کو انھین مشاہدہ کرتے ہوئے سُنا یا اسکے بارے مین پڑھا ہے؟

ا- خیر یہ تو آپ طنز کر رہے ہین، لیکن طنز و طعن سے کوئی مسئلہ نہین ثابت ہو سکتا،

ف- حاشا مین طنز نہین کرتا، میرا مقصود تو صرف یہ دریافت کرنا ہی کہ آپکو ان موجودات مادی کا علم کیونکر ہوتا ہی؟ علم و ادراک مین جو کچھ آتا ہی وہ صرف دو ہی طریقون پر آسکتا ہی، براہ راست، یعنی حواس کے ذریعہ سے، یا بالواسطہ یعنی عقل و فکر کی وساطت سے، انمین حواس کو تو آپ خارج ہی کر چکے ہین، لہذا اب اگر موجودات خارجی کا علم ہو سکتا ہی تو صرف عقل ہی کی وساطت سے ہو سکتا ہی، پس یہی براہ کرم فرمائیے کہ آپ کس عقلی دلیل سے انکے وجود پر یقین رکھتے ہین یا کس ذریعہ سے آپ مجھے یا خود اپنے آپکو انکے وجود کا ثبوت دیسکتے ہین

(۵۱) ا- ایمان کی تو یہ ہی کہ اسکا کوئی ثبوت تو مین بالکل نہین پیش کرسکتا تاہم اتنا تو یقینی ہی کہ انکے وجود کا امکان بہرحال ہی اور جب تک مجھے عدم امکان یا استحالہ نہ نظر آئیگا مین انکے وجود کو تسلیم کرتا رہونگا، اور یا پھر آپ کسی دلیل سے اِس امکان کو باطل کرین،

ف- کیا خوب. گویا آپ موجودات خارجی کے وجود کو انکے امکان محض کی بناپر تسلیم کر رہے ہین اور بار ثبوت بجائے اپنے میرے سر ڈال رہے ہین!! اور پھر اسوقت آپ جس مسئلہ کو بلا دلیل ماننے پر آمادہ ہین، اسکا ابطال دوران گفتگو مین آپ بارہا تسلیم کر چکے ہین لیکن خیر مین اس سے بھی قطع نظر کر کے یہ دریافت کرنا چاہتا ہون کہ آپکا منشا یہی ہی نہ، کہ تصورات کا نفس سے خارج مین کوئی وجود نہین، بلکہ وہ بعض اصلون کی تمامتر نقلین یا عکس ہوتے ہین،

ا- جی بالکل یہی،

ف- تو یہ موجودات خارجی کے مثل و مشابہ ہوتے ہین؟

ا- ہوتے ہین

ف- مگر ان موجودات خارجی کی کوئی مستقل و قائم بالذات شکل ہوتی ہی، یا اسمین

بھی ہمارے اجسام وآلات حواس مین تغیّرات کے مطابقت مین تغیرات ہوتے ہین،

(۵۲) ا۔ یہ تو کھلی ہوئی بات ہی کہ موجودات خارجی مستقل و ذاتی شکل رکھتے ہین جو ہمارے آلات حواس اور ہماری وضع وہیئت کے تغیّرات سے بالکل بے نیاز ہوتی ہی ان چیزونکے تغیّرات سے ہمارے تصورات مین بے شبہہ تغیرات ہوتے رہتے ہین لیکن موجودات خارجی کی شکل وہستی پر ان سے ظاہر ہی کہ کوئی اثر نہین پڑ سکتا،

ف۔ لیکن کیا یہ ممکن ہی کہ تصورات جیسی متلون وتغیر پذیر چیزین نقل یا عکس ہون مستقل وقائم بالذات چیزونکی؟ کیا یہ ممکن ہی کہ اعراض محسوسہ قد وقامت، شکل، رنگ، وغیرہ جو تمامتر اضافی واعتباری ہوتے ہین، اور جنمین اختلاف حالات کے ساتھ ہر لحظہ وہر آن تغیر ہوتا رہتا ہی وہ صحیح تصویر ہو سکین ان موجودات خارجی کی جنکا وجود بالکل مستقل وقائم بالذات ہوتا ہی؟ اور اگر یہ کہئے کہ ہمارے تصورات گوناگون مین سے صرف ایک تصور انکا عکس صحیح ہوتا ہی، تو سوال یہ پیدا ہوتا ہی کہ صحیح کو غلط سے ممتاز کرنے کا معیار کیا ہی؟ اور ہم کس بنا پر ایک کو صحیح قرار دین باقی کو غلط؟

ا۔ ہان اِس اعتراض کا تو واقعی کوئی جواب نہین معلوم ہوتا،

(۵۳) ف۔ لیکن ابھی ایک بات اور باقی ہی وہ یہ کہ اشیاء مادی بذات خود کیا ہین مُدرَک یا غیر مُدرَک؟

ا۔ براہِ راست وصحیح طور پر تو ادراک صرف تصورات کا ہوتا ہی، اسلیئے موجودات مادی بذات خود غیر مدرک ہین انکا ادراک محض تصورات کی وساطت سے ہوتا ہی،

ف۔ گویا تصورات جو نقلین ہین وہ مُدرَک ہین، اور جو انکی اصلین ہین وہ غیر مُدرَک ہین،

ا۔ جی ہان،

ف۔ لیکن یہ ممکن ہی کہ کسی غیر مُدرَک اصل کی نقل مُدرَک ہو، کیا یہ ممکن ہی کہ رنگ نقل ہو کسی غیر مرئی اصل کی؟ کیا یہ ممکن ہی کہ آواز نقل ہو کسی غیر مسموع اصل کی؟ کیا یہ ممکن ہی کہ کوئی حس

یا تصور بجز حس یا تصور کے کسی اور شے کی نقل ہو سکے[1]؟

ا - نہین ایسا تو غالبًا نہین ہو سکتا،

ف - غالبًا کیا معنی، کیا ابھی اسمین شک بھی ہی؟ آپکو خود اپنے تصورات کا پورا علم ہی یا نہین؟

ا - یقینًا پورا علم ہی، اسلئے کہ جو شے علم مین نہین وہ یقینًا تصور نہین بن سکتی،

ف - اچھا تو اب خوب غور کر کے فرمائیے کہ آیا کسی تصور یا تصور کے منقول عنہ کا نفس سے خارج مین وجود ممکن ہے؟

(۵۴) ا - مین نے خوب غور کر لیا اور اب مین اپنے اس عقیدہ کا اعتراف کرتا ہون کہ تصور کا منقول عنہ ہمیشہ تصور ہوگا، اور کسی تصور کا وجود نفس سے خارج مین نہین ہو سکتا،

ف - دیکھئے اب آپکو آپ ہی کے مسلمات کی رو سے موجودات خارجی کے وجود سے انکار کرنا پڑا جو مرادف ہی تشکیک کے، اب آپ پکے متشکک ٹھہرے، اور معلوم ہوا کہ آپکے اصول تشکیک کی طرف لیجانے والے ہین،

(۵۵) ا - مین اسوقت اگر پوری طرح پر قائل نہین تو کم از کم لاجواب ضرور ہو گیا ہون،

ف - کیون پوری طرح قائل ہونے اور تشفی کامل حاصل کرنے مین اب کیا باقی رہ گیا؟ کیا آپکی ہر دلیل پورے صبر و سکون کے ساتھ نہین سُنی گئی؟ کیا آپکو دلائل پیش کرنے، انکی توضیح و تشریح کرنے انکے واپس لینے اور از سر نو بیان کرنیکا پورا موقع نہین ملا؟ کیا کوئی مسئلہ پوری طرح جرح اور رد و قدح سے چھوٹ گیا، کیا آپکی ہر بات پر کامل غور نہین ہوا؟ اور اگر با این ہمہ اب بھی کوئی نیا خیال، کوئی نیا استدلال کوئی نئی شہادت، کوئی نئی دلیل آپ پیش فرمانا چاہین تو بے تکلف فرمائیے،

[1] مبادی، بند ۸ (م)

ا- ذرا توقف کیجیۓ آپ نے تو ایسی بھول بھلیان مین مجھسے پھنسا دیا کہ فوراً مجھے باہر نکلنے کا کوئی راستہ نہین ملتا ذرا وقت دیجیۓ تاکہ مین کافی غور کر سکون،

(۵۶) ف- ذرا سنیۓ گا یہ کیا کالج کی گھنٹی کی آواز ہے؟

ا- ہان نماز کی گھنٹی ہو رہی ہے،

ف- اچھا تو اب ہم لوگ بھی چلین اور کل صبح پھر یہین جمع ہون، اس درمیان مین آپ آج کی گفتگو پر غور کرتے رہیۓ گا اور دیکھیۓ گا کہ کوئی بات رہ تو نہین گئی،

ا- بہتر-

مکالمۂ دوم

(۱) ا- معاف کیجیۓ گا کہ اس سے قبل حاضر نہ ہو سکا، کل کی گفتگو کی اُدھیڑ بُن مین صبح سے دماغ ایسا مصروف رہا کہ کچھ یاد ہی نہین رہا، اور اسی مین وقت کا بھی بالکل خیال نہ آیا،

ف- خیر، تو یہ بڑی خوشی کی بات معلوم ہوئی کہ آپ کل والے مسائل پر اس انہماک کے ساتھ غور و خوض فرماتے رہے، کہیۓ کوئی مغالطہ، کوئی خامی، کوئی سقم نظر آیا؟ اگر نظر آیا ہو تو فرمائیۓ،

ا- ہان کوشش و کاوش کا تو مین نے کوئی دقیقہ اُٹھا نہین رکھا، بلکہ سچ یہ ہے کہ کل سے آج تک اسکے سوا مین نے اور کچھ کیا نہین۔ لیکن یہ ساری محنت لاحاصل رہی بلکہ صاف صاف کیون نہ اعتراف کرون کہ جتنی زیادہ جرح و تنقید کی، جتنی زیادہ ژرف نگاہی سے انھین جانچا اتنی ہی ان مسائل کی صحت و صداقت اور زیادہ میرے دلنشین ہوتی گئی،

ف- یہ صاف دلیل ہے اس امر کی کہ وہ مسائل، انسان کی فطرت سلیم کے عین مطابق ہین، صداقت اور حسن دونون کی مخصوص علامت یہ ہے کہ انکی جتنی زیادہ جانچ کرو، اتنا ہی انکا

کھراپن اور زیادہ ثابت ہوگا، اسی طرح ناراستی و تلمیع کی خاص شناخت یہ ہو کہ یہ کبھی امتحان پر پوری نہین اُترتی، جہان انھین غور کرکے یا قریب جاکر دیکھا فوراً انکا پردہ فاش ہوجاتا ہو،

(۲) ا- اسمین کلام نہین لیکن ایک بات ہو، جب تک مقدمات پیش نظر رہتے ہین اُسوقت تک تو نتائج دیروزہ کی صحت مین مجھے بالکل شبہہ نہین ہوتا لیکن جسوقت وہ ملحوظ نہین رہتے اسوقت مجھے فلسفۂ مروجہ کی تعلیمات اسقدر صاف صریح وقطعی معلوم ہونے لگتی ہین کہ اُنسے ہٹنے کو جی نہین چاہتا،

ف- کن تعلیمات سے آپکی مراد ہے،

ا- وہ تعلیم جو حسیّات و تصورات کی تکوین سے متعلق ہے،

ف- وہ کیا ہو ذرا بیان تو فرمائیے،

ا- وہ نظریہ یہ ہو کہ دماغ کا ایک خاص حصہ روح کا مستقر ہو جہان سے اعصاب نکلکر سارے جسم مین دوڑے ہوئے ہین، مختلف اشیائے خارجی، آلات حواس کو مختلف طریقون پر متاثر کرتے ہین، جن سے اعصاب مین تموجات پیدا ہوجاتے ہین، اور یہ تموجات جب اعصاب کی وساطت سے دماغ کے اس حصہ تک پہنچتے ہین جو مستقر ہو روح کا، تو انھین کے اثر سے مختلف تصوّرات وجود مین آجاتے ہین،

ف- اور آپ کے نزدیک اِس بیان سے تکوین تصورات کی توجیہ ہوجاتی ہے،

ا- ہان کیون؟ کیا آپکو اسمین کچھ کلام ہے؟

ف- خیر پہلے آپ اپنا مفہوم مجھے اچھی طرح سمجھا دیجیے، آپ فرماتے ہین کہ دماغ مین جو نقوش پیدا ہوتے ہین وہ تکوین تصورات کے اسباب بواعث ہوتے ہین، اگر ذرا یہ ارشاد ہو کہ دماغ سے آپ کوئی شے محسوس مراد لیتے ہین،

ا- اور کیا آپکے نزدیک اسکے سوا بھی کچھ اور مراد ہو سکتی ہے ؟

ف - مگر اشیائے محسوسہ تو سب کی سب براہ راست ادراک مین آجاتی ہین، اور جو شے براہ راست ادراک مین آگئی وہ تصور ہی اور جو تصور ہی اُسکا وجود خارجی نہین بلکہ محض ذہنی ہی یہ سب مقدمات تو آپ تسلیم ہی کر چکے ہین،

ا- ہان، اور اب مین کب انسے باہر ہوتا ہون ؟

ف - پس لازم آیا کہ دماغ کا وجود بھی محض ذہنی ہی، اب یہ فرمایئے کہ کیا آپکے خیال مین یہ ممکن ہی کہ ایک ذہنی شے یا تصور تمام دیگر تصورات کا باعث ہو؟ اور اگر آپ اسے بھی ممکن سمجھتے ہین تو یہ فرمائیے کہ خود اس تصور اساسی یا دماغ کی تکوین کہان سے ہوئی،

ا- مین تصورات کا مبنی اس دماغ کو نہین سمجھتا جسکا حس سے ادراک ہوتا ہی اسلیئے کہ وہ تو خود ہی تصورات محسوسہ کا ایک مجموعہ ہی بلکہ میری مراد اس دماغ سے ہی جو میرے تخیل مین ہی

ف - لیکن اگر اشیاء مدرکہ کا آپ وجود ذہنی تسلیم کر چکے ہین تو بعینہ یہ بات اشیاء متخیلہ پر بھی صادق آتی ہے،

ا- ہان یہ تو ہے،

ف - تو جب یہ ہی تو آپ پھر اسی پچھلی بات پر قائم رہے، یعنی آپکا دعوے یہ رہا کہ تصورات کی تکوین خود ایک تصور مین تغیرات ہونے سے ہوتی ہی، خواہ یہ تصور مدرکہ ہو یا متخیلہ،

ا- اب تو مجھے بھی اپنے دعوے کی صحت مین شک ہونے لگا،

ف - دیکھیئے جب یہ مسلّم ہی کہ روح کے علاوہ جو کچھ بھی ہمارے علم و فکر مین آتا ہی وہ تصورات ہی ہین، تو اب سوال یہ ہی کہ اگر بقول آپکے تمام تصورات کی علت نقوش دماغ ہوتے ہین تو خود یہ دماغ ایک تصور ہی یا نہین ؟ اگر ہی تو اسکے معنی یہ ہوئے کہ ایک خاص تصور پر جب دوسرے

تصورات منطبع ہوتے ہین تو اس تصور کی تکوین ہوتی ہو جو بداہتہً مہمل و محال ہی، اور اگر یہ کہیئے کہ "دماغ" تصور ہی نہین ہو تو یہ دعوے ہی سرے سے بے معنی ہوگا،

ا- ہان ابتو مجھے صاف طور پر اپنے دعوے کی لغویت نظر آنے لگی، ایک بالکل بیٹھکانے سی بات تھی،

(۳) ف- خیر اب اسکو زیادہ اہمیت نہ دیجیے، یہ تو کھُلی ہوئی بات ہو کہ ایسی توجیہات سے کسی ذیعقل کو تشفی نہین ہوسکتی، بھلا آپ ہی بتائیے کہ اعصاب کے تموج اور رنگ یا آواز کے احساس مین کوئی علاقہ، کوئی مناسبت ہو؟ یہ کسی طرح خیال مین آتا ہو کہ یہ حسیات معلول ہون، تموج عصبی کے،

ا- مین کیا کہون کہ پہلے مجھے اس خیال کی مہملیت اسقدر کیون نظر نہ آئی؟

ف- بہرحال ابتو آپ اسکے قائل ہوئے کہ اشیاء محسوسہ کا کوئی وجود حقیقی نہین ہوتا اور گویا آپ پورے متشکک ٹھہرے،

ا- ہان ابتو یہی ماننا پڑتا ہے،

(۴) ف- مگر دیکھیے کیا آپکو اپنے گرد و پیش ہر شے مین قدرتِ کردگار کا جلوہ نہین آتا؟ یہ لہلہاتا ہوا سبزہ، یہ سرسبز گلزار، یہ شاداب چمن، یہ بہتا ہوا دریا، یہ صاف و روان چشمہ، کیا یہ چیزین آپکے قلب مین فرحت، آنکھون مین نور، اور روح مین وجد نہین پیدا کرتین؟ اور پھر یہ لق و دق صحرا، یہ بلند و بالا پہاڑ، یہ زخار سمندر، کیا انکے نظارہ سے آپکے دل پر ہیبت و رعب نہین طاری ہوتا، یہ صبح کی صباحت، شب کی ملاحت، موسمون کا تغیر و تبدل، اِن مین سے ہر چیز کسقدر دلکش ہوتی ہی، اور پھر حسن و جمال کو بھی جانے دیجیے، یہ دیکھیے کہ ہر شے مین صنعت و حکمت کا جلوہ کیسا نظر آرہا ہی، جمادات، نباتات، حیوانات مین سے جس شے کو بھی اُٹھا لیجیے، ہر شے کی ترکیب

ساخت و ترتیب مین حکمت بالغہ و صنعت کاملہ کے آثار نظر آئین گے، موجودات ارض سے بھی قطع نظر کرکے ذرا عالم بالا کیطرف نگاہ اُٹھائیے تو وہان بھی ہر ہر قدم پر یہی تماشا نظر آئے گا، یہ سقف نیلگون جسمین جواہرات جڑے ہوئے ہین، کیسی متخیلہ کو متاثر کرنے والی ہی، یہ آفتاب و ماہتاب اور پھر یہ بیشمار ستارے جو دور سے گو کتنے چھوٹے معلوم ہوتے ہین مگر دوربین سے دیکھیئے تو عظیم الشان کرُے ہین، جو اپنے اپنے شمسی المرکز نظامات مین پڑے گھوم رہے ہین، غرض یہ سارا کارخانۂ کائنات اسقدر وسیع و عظیم الشان ہی کہ نہ حواس اسکی پیمائش کرسکتے ہین، اور نہ متخیلہ اسکا احاطہ کرسکتا ہی، لیکن با این ہمہ اسکا ایک ایک پُرزہ صنعت و حکمت کا جلوہ گاہ ہی، نظم تناسب و ترتیب ایک ایک شے سے عیان ہی، کیا آپکے نزدیک اِس عظیم الشان نظام حقیقت کو حقیقت سے معری سمجھنا جائز ہوگا، کیا آپکے نزدیک تشکیک کا یہ فتوی درست ہی کہ یہ جو کچھ محسوس ہو رہا ہی، سب محض ایک فریب یاد ہوکا ہی؟ اور کیا یہ خیال ہر ذو یعقل کے نزدیک مہمل و مضحک ہوگا؟

ا۔ مجھے اِس سے بحث نہین کہ کسی کے نزدیک یہ خیال کیسا ہوگا، لیکن آپ تو بہر حال اسے لغو کہہ ہی نہین سکتے، میری تسکین کے لیئے یہ کیا کم ہی کہ آپ بھی ویسے ہی مشکک ہین جیسا کہ مین ہون،

ف۔ اِس سے تو جناب مین متفق نہین،

ا۔ کیا فرمایا آپ نے؟ یعنی مقدمات تو خود آپ نے پیش کیئے جنھین مین تسلیم کرتا رہا، اور جب اُنسے محالات لازم آنے لگے تو آپ کنارہ کش ہوئے جاتے ہین! کیا خوب دیانت ہے!

(۵) ف۔ لیکن یہ صحیح نہین کہ میرے پیش کردہ مقدمات آپکو تشکیک کیجانب مودّی ہوئے، یہ تو آپ ہی نے فرمایا تھا کہ اشیائے محسوسہ کا وجود حقیقی ذہن سے خارج اور قائم بالذات ہوتا ہی اور جو محالات لازم آرہے ہین وہ سب انھین مقدمات کی بنا پر آرہے ہین، اور اسکی بنا پر آپکو

تشکیک کا قائل ہونا پڑا ہی، لیکن مین تو سرے سے اِس اُصول ہی کا قائل نہین ہوا، مین تو اِن مقدمات کی بنا پر جنھین آپ تسلیم کر چکے ہین برابر یہ کہتا چلا آ رہا ہون کہ اشیائے محسوسہ کا تمامتر وجود ذہنی ہوتا ہی، مین نے انکی واقعیت سے کبھی انکار نہین کیا، اگرچہ انکا وجود محض میرے تخیل کا پابند نہین بلکہ میرے ادراک مین آنے نہ آنے سے بالکل قطع نظر کر کے بھی قائم رہتا ہی، اسلیئے لامحالا یہ ماننا پڑیگا کہ کوئی اور نفس یا ذہن موجود ہی جو انکے وجود کا حامل ہی، پس جس حد تک کائنات مادی کا وجود یقینی ہی، اِسی حد تک یہ بھی یقینی ہی کہ ایک غیر محدود واجب الوجود روح بھی موجود ہی جو اس کائنات مادی کی حامل ہی (یعنی جب یہ مسلم ہی کہ کائنات کا وجود مشروط ہی کسی نفس یا روح مدرکہ پر اور یہ ظاہر ہی کہ وہ نفس مدرکہ میرا آپ کا یا زید و بکر کا نہین، تو لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ وہ نفس مدرکہ ایسا ہوگا جو ہمیشہ سے ہی اور ہمیشہ رہیگا، یعنی واجب الوجود)

ا- واہ کیا نئی بات آپ نے نکالی ہائے صاحب اسپر تو صرف میرا کیا معنی، تمام مسیحیونکا شروع سے اعتقاد ہی، اور اسکیلئے مسیحیونکی کیا تخصیص ہی، ہر خدا پرست اِسے مانتا چلا آ رہا ہی کہ خدا عالم الغیب و حاوی کل ہے،

(۶) ف- کیا آپ نے میرے خیال اور دنیا کے عام اعتقاد کے درمیان ایک دقیق فرق پر غور نہین کیا، لوگ عموماً خدا کے صفات علم و ادراک کو اسلیئے تسلیم کرتے ہین کہ وہ وجود باری کے پیشتر ہی سے قائل ہوتے ہین، بخلاف اسکے مین وجود باری کا قائل بھی اِس دلیل سے ہوتا ہون کہ کائنات مادی کا وجود اسکا مستلزم ہی کہ ذات باری اسکے علم و ادراک کیلیئے ہو، گویا دوسرون کے لیئے جو دلیل ہی وہ میرے لیئے نتیجہ ہی، اور جو دوسرون کے لیئے نتیجہ ہی وہ میرے لیئے دلیل ہے،[۵۱]

ا- لیکن خیر اس سے کیا بحث؟ جب خیال ایک ہی تو اس سے کیا غرض کہ پیدا کس

طریقہ سے ہوا'

(۷) ف ۔ مگر نہین یہ بھی صحیح نہین کہ خیال ایک ہی' فلاسفہ تو اس کے قائل ہین کہ خدا اجسام مادی کا ادراک کرتا ہی' تاہم یہ اجسام مادی کسی نفس مدرکہ سے بالکل علیحدہ و بے واسطہ ہو کر ایک مستقل و ذاتی وجود بھی رکھتے ہین؛ حالانکہ مین اسکا قطعی منکر ہون' اور پھر کیا آپکو ان دو مقولون مین بین و صریح فرق نہین نظر آتا؟

ایک یہ کہ:

ذات باری کا وجود ہی اسلیئے وہ تمام اشیاء کا ادراک بھی کرتا ہے'

دوسرا یہ ہی کہ:

اشیائے مدرکہ کا وجود واقعی ہی تو لامحالہ انکے ادراک کے لیئے ایک غیر محدود نفس مدرکہ بھی ہونا چاہیئے اِس سے یہ ثابت ہوا کہ ایک غیر محدود نفس مدرکہ کا وجود ہی اور یہی خدا ہے'

ابتک فلاسفہ وجود باری پر کائنات کی نظم و صنعت سے استدلال کرتے آئے ہین' وجود باری سے متعلق انکی مستحکم ترین دلیل' عالم کی صنعت و حکمت' حسن و جمال' نظم و ترتیب ہی ہی لیکن یہ بات آپکے نزدیک کیا کچھ کم ہی کہ اِس جدید طریقہ سے خدا کا وجود بدیہی الانتاج ہو جاتا ہی' میرے طرزِ استدلال کے مطابق ترتیب یون ہوگی:-

(۱) کائنات خارجی نام ہی محسوسات کا بوساطت حواس'

(۲) وساطت حواس سے بجز تصورات کے اور کچھ محسوس نہین ہو سکتا' (گویا کائنات نام ہی مجموعۂ تصورات کا)

(۳) تصورات کا وجود صرف نفس مدرکہ مین ہو سکتا ہی' (اور یہی نفس مدرکہ اولی خدا ہی)

میرے نزدیک تو اِس آسان و بدیہی الثبوت دلیل سے' بغیر کسی پیچیدہ و طویل بحث کے

اور بغیر مختلف علوم سے کائنات کے نظام وصنعت کی سند لانے کے آپ الحاد کے حملون سے بالکل محفوظ رہ سکتے ہین، اور صرف اِس کھُلی ہوئی حقیقت کے سہارے پر کہ بدتر سے بدتر غیر منتظم وغیر مرتب کائنات کا وجود بھی نفس مدرکہ کے وجود کا مستلزم ہی، خداپرستی کی حمایت ہر باطل پرست کے مقابلہ مین نہایت اطمینان کے ساتھ کرسکتے ہین، خواہ آپکے مقابلہ مین کوئی دور و تسلسل کا معتقد ہو، خواہ بخت و اتفاق کا قائل ہو، اور خواہ ذینی[۱]، ہابس[۲]، و اسپینوزا[۳] کے ہفوات ہون کیا اِن ہادیان ضلالت مین سے کوئی بھی یہ تصور کرسکتا ہی کہ کوئی بدقطع سے بدقطع چٹان، بیابان، نہین بلکہ کوئی انتہائی غیر مرتب، منتشر اجتماع ذرات، غرض کوئی شے واقعی و فرضی بغیر ایک نفس مدرکہ کے موجود ہوسکتی ہی؟ یہ باطل پرست خود ہی اپنے دل پر ہاتھ رکھ کے ایمان سے بتائین کہ کبھی بھی وہ ایسے تصور پر قادر ہوسکتے ہین؟ اور اگر نہین ہوسکتے تو اپنی حماقت پر شرمائین غرض اسطرح بحث کا سارا فیصلہ خود ہمارے مخالفین کے ہاتھ آجاتا ہی، اور ہمین نہین جانتا اس سے زیادہ کسی شے کے بدیہی البطلان ہونیکا کیا ثبوت ہوسکتا ہی کہ جس شے کو واقعتہً وہ تسلیم کرتا ہے اسکے تصور سے اسکا ذہن قاصر ہے،

(۸) ف - اسمین شبہہ نہین کہ آپ نے جو خیال پیش کیا ہی اس سے مذہب کی زبردست تائید ہوتی ہی، لیکن کیا آپکے نزدیک یہ خیال متاخرین کے اِس عقیدہ سے ملتا جلتا نہین جسکا ماحصل

---

[۱] ذینی، (۱۵۸۶ء تا ۱۶۱۹ء) اٹلی کا ایک غیر معروف فلسفی وحدت وجود کا قائل تھا، اسکا مسلک تھا کہ بالکل ممکن ہی کہ ایک شے عقلاً نہ ثابت ہو لیکن عقیدۃً اُسکا تسلیم کرنا ضروری ہو، لوگون نے الحاد کے الزام مین اسکو سولی پر چڑھا دیا،

[۲] ہابس (۱۵۸۸ء تا ۱۶۷۹ء) انگلستان کا زبردست فلسفی، اسکا رجحان مسلک مادیت کی جانب تھا،

[۳] اسپینوزا (۱۶۳۲ء تا ۱۶۷۷ء) مشہور و معروف یہودی فیلسوف، ایک زبردست نظام فلسفہ کا بانی، اسکا مسلک وحدت وجود و مادیت کے بین بین سمجھا جاتا ہے،

یہ ہی کہ ہر شے خدا مین نظر آتی ہے،

ف ۔ ہان اِس مسئلہ کو مین سمجھنا چاہتا ہون ذرا تشریح تو فرمائیے،

ا ۔ انکا قول یہ ہی کہ رُوح بوجہ غیر مادی ہونے کے موجودات مادی کے براہ راست ادراک کرنیکے ناقابل ہی، اسلیئے لامحالہ وہ ہستی ایزدی کی وساطت سے ادراک کرتی ہی، جو چونکہ خود روحانی ہی اسلیئے روح کے ادراک مین براہ راست آ بھی جاتی ہی، اسکے علاوہ ذات خالق مین تمام مخلوق کے متناسب قوی موجود ہین، اور نفس مدرکہ اسی جوہر یزدانی کا زلہ رُبا ہی، اسلیئے اسمین بھی لازمی طور پر جملہ اشیائے کائنات کے ادراک کی قابلیت آگئی ہے،

ف ۔ مین نہین سمجھا کہ تصوّرات جو تمامتر ایک مجہول و غیر عامل چیز ہین، کیونکر اس ذات باری کا جوہر یا جزو ہوسکتے ہین، جو ایک ہستی لطیف، فعال و ناقابل تجزی ہی، اس نظریہ پر بیسیون اعتراضات وارد ہوتے ہین، لیکن مین اتنے ہی کہنے پر قناعت کرتا ہون کہ جو جو استحالات عام خیال کی بنا پر جسکی رو سے کائنات کا وجود نفس مدرکہ سے خارج و غیر متعلق ہی لازم آتے ہین، وہ سب کے سب اِس عقیدہ سے بھی لازم آتے ہین، اور انکے علاوہ اسمین ایک مزید نقص یہ ہی کہ اسکے بموجب کائنات مادی کا وجود عبث ولاحاصل ٹھہر جاتا ہی ذرا خیال تو فرمائیے کہ ذات باری سے متعلق یہ کتنا بڑا نقص ہی کہ اُس نے سارے عالم کو بیکار و عبث پیدا کیا، درآنحالیکہ کائنات کی ادنیٰ سے ادنیٰ شے کی لاحاصل تخلیق یا کسی شے کی تخلیق مین بجائے ممکن العمل آسان طریقون سے دشوار و پیچیدہ وسایط کی وساطت ہی اسکی تنقیص کے لئے کافی ہے،

ا ۔ تو کیا آپ اِس رائے کے منکر ہین کہ ہم ہر شے خدا مین دیکھتے ہین، مین تو سمجھتا تھا کہ آپکا بھی کچھ ایسا ہی خیال ہے،

ف ۔ دُنیا مین رائے تو سبھی رکھتے ہین، لیکن غور و فکر سے کام لینے والے شاذ و نادر ہی ہوتے ہین

اِسی لیئے خیالات مین اسقدر گڑبڑ اور انتشار واقع ہوتا ہی، اور اِس بنا پر یہ امر مطلق حیرت انگیز نہین کہ جو خیالات حقیقتہً باہم متضاد ہین وہ عام لوگون کے نزدیک ایک سمجھ لیئے جائین، چنانچہ مجھے یہ سُن کر مطلق تعجب نہوگا کہ مجھے اور میلبرانش[1] کو متحد الخیال سمجھ لیا جائے. حالانکہ میرے اور اُسکے خیالات مین زمین و آسمان کا فرق ہی، وہ اپنے فلسفہ کی عمارت تصورات کلیہ مجرّدہ پر قائم کرتا ہی، مین سرے سے اسکا منکر ہون، وہ ایک بالکل مستقل بالذات عالم خارجی کا قائل ہی، مجھے اِس سے انکار ہی، وہ یہ کہتا ہی کہ حواس فریب دیتے ہین اور اجسام کی حقیقی شکل وصورت کا ہمین علم نہین ہو سکتا، مجھے اِن مین سے کوئی شے تسلیم نہین، غرض یہ کہ میرے اسکے بُعد المشرقین ہی، بےشبہہ انجیل مقدس کے اِس ارشاد پر میرا ایمان ہی کہ "خدا مین ہم رہتے ہین اور اپنا وجود رکھتے ہین" لیکن ہر شے کو جوہر ربانی مین دیکھنا دوسری بات ہی اور اِس سے مجھے قطعی اختلاف ہی، مین اپنے مسلک کو مختصراً یون بیان کرسکتا ہون، یہ مسلم ہی کہ میرے مدرکات محض میرے تصورات ہین، اور تصور کا وجود ذہن ہی مین ہونا ممکن ہی، یہ بھی مسلم ہی کہ مین اپنے مدرکات کا خالق نہین، اُنکا وجود میرے وجود پر منحصر نہین، یہ میرے نفس کے فنا ہو جانے سے فنا نہین ہو سکتے، اور نہ مین اسپر قادر ہو سکتا ہون کہ اپنے حسب ارادہ و مرضی جب اور جو تصوّر چاہون پیدا کرلون، اِس سے لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ یہ تصورات کسی بالاتر نفس مدرکہ مین موجود ہین جو انکو میرے نفس مین لانے پر قادر و متصرف ہی، میرا دعویٰ ہی کہ جو چیزین براہِ راست ادراک مین آتی ہین، وہی تصورات ہین خواہ انھین کسی نام سے موسوم کیا جائے، اور ظاہر ہی کہ تصورات وحسیات کا مستقر نفس ہی ہو سکتا ہی، یا آپکے خیال مین یہ آسکتا ہی کہ تصورات کا وجود، نفس یا روح کے مستقر کے علاوہ بھی کہین

[1] ایک قدیم فرنچ فلسفی۔ ڈیکارٹ کا شاگرد،

ہونا ممکن ہے؟

ا۔ نہین یہ تو کسی کے خیال مین نہین آسکتا،

ف۔ لیکن اسکے مقابلہ مین یہ بآسانی ہر شخص کے خیال مین آسکتا ہی کہ تصورات کا وجود رُوح ہی مین اور رُوح ہی سے ہوتا ہی، درحقیقت ہمین ہر وقت اسکا ذاتی تجربہ ہوتا رہتا ہی، اسلیئے کہ بیشمار تصوّرات کا ہمین علم ہوتا ہی رہتا ہی، اور جب ہم ہی چاہتے ہین اپنی قوّت ارادی کے ذریعے انہین ہر قسم کا تنوع پیدا کر لیتے ہین، اور اپنے متخیلہ کے سامنے لے آتے ہین، گو یہ ضرور ہی کہ یہ متخیلہ کے پیدا کردہ تصوّرات یا اشیاء خیالی اسقدر واضح، روشن، دیرپا، و قوی نہین ہوتے، جتنے حواس کے پیدا کردہ تصورات یعنی اشیاء حقیقی، اِس سے یہ صاف نتیجہ نکلتا ہی کہ کوئی نفس مجرد ضرور موجود ہی، جو ہم مین ہر لحظہ و ہر آن یہ تصوّرات و ادراکات پیدا کرتا رہتا ہی، اور ان تصورات مین جو تنوع، نظم و ترتیب قائم ہی، اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہی کہ انکا خالق حکیم کل، قادرِ مطلق، و غیر مخفی ہی، میرے مفہوم مین آپ کو غلط فہمی نہو، دیکھیئے مین یہ نہین کہتا کہ مین موجودات کا ادراک اِس حیثیت سے کرتا ہون کہ وہ جوہر ذات خالق ہین، یہ دعویٰ میری فہم سے بالاتر ہی، مین صرف اسکا مدعی ہون کہ موجودات مدرکہ کا علم ہماری قوت فہم کے ذریعہ سے ہوتا ہی، اور انکی آفرینش ایک روح مطلق کے ارادہ سے ہوتی ہی، کیا آپکے نزدیک یہ دعوی بدیہی الثبوت نہین؟ کیا آپکے نزدیک اِس دعوی مین اِس سے ایک ذرہ بھی زائد ہی، جسکی تصدیق ہمین مطالعۂ باطن کی طرف رجوع کرنے سے ہر وقت ہوتی رہتی ہی؟

(۹) ا۔ مین آپ کا منشاء خوب سمجھ گیا، مین تسلیم کرتا ہون کہ آپ وجود باری کا جو ثبوت دے رہے ہین وہ جسقدر حیرت انگیز ہی اسی قدر بدیہی بھی ہی، لیکن خدا کا وجود بہ طور موجودات کی علت اُولیٰ کے تسلیم کرنے کے باوجود کیا یہ ممکن نہین کہ ارواح و تصورات کے علاوہ کائنات مین ایک تیسری

لہ مبادی بند ۳۰ و ۳۳۔ (م)

شے کا بھی وجود ہو، کیا تصورات کے لیئے ایک سبب اضافی و علت قریبہ کا ہونا ممکن نہین؟ اور اسیکا کا نام مادّہ ہے،

ف - ایک ہی بات کی کہانتک تکرار کیئے جاؤن، خیر ایک بار پھر سہی آپ یہ تو تسلیم ہی کر چکے ہین کہ جو چیزین براہِ راست حواس سے دریافت ہوتی ہین، انکا وجود خارجی (یعنی نفس سے خارج) نہین ہوتا، اور یہ بھی مسلم ہو چکا ہی کہ جو شے حواس سے دریافت ہوتی ہی، وہ براہِ راست ہی دریافت ہوتی ہی، اسلئے مدرکات و محسوسات مین سے کوئی شے ایسی نہین جو وجود خارجی رکھتی ہو، اور اگر بقول آپکے مادہ کا وجود خارجی ہی تو لامحالہ وہ ایسی شے ہوگی جو حواس سے نہین بلکہ عقل سے دریافت ہوتی ہوگی، مشاہدہ سے نہین بلکہ استدلال سے معلوم ہوتی ہوگی،

ا- بیشک۔

ف- تو اب خدارا فرمائیے کہ وجود مادّہ پر کیا استدلال آپ پیش کرتے ہین!

ا- دلیل یہ ہی کہ میرے ذہن مین سیکڑون طرح کے تصورات پیدا ہوتے رہتے ہین جنکی علت مین خود نہین ہوتا یہ بھی ظاہر ہی کہ وہ خود بھی اپنی علت نہین ہوتے، نہ ایک دوسرے کی علت ہوتے ہین، اور نہ یہ ہو سکتا ہی کہ وہ بلا علت خود بخود پیدا ہو گئے ہون، اسلیئے کہ بالکل غیر فعال غیر مختار و عارضی ہوتے ہین، اس سے معلوم یہ ہوا کہ انکی کوئی خارجی علت ضرور ہوگی، یعنی نفس و تصور دونون کے علاوہ، رہا یہ کہ اِس علت کی تفصیلی ماہیت کیا ہی، سو اس سے مین خود بھی واقف نہین تاہم اسکے وجود سے انکار نہین ہو سکتا، اور اِسی علت تصورات کا نام مین مادہ رکھتا ہون،

ف - اچھا پہلے یہ تو فرمائیے کہ ہر زبان مین ہر لفظ کے کچھ معنی مقرر ہوتے ہین، یا یونہی ہر شخص مجاز ہی کہ جس لفظ کے جو معنی چاہے لیلے، فرض کیجیے کہ ایک سیاح یہ بیان کرے کہ فلان ملک مین لوگ آگ پر بغیر کسی گزند کے گذر جاتے ہین، اور اپنے ذہن مین آگ کے معنی پانی کے لے یا یہ کہے کہ فلان

ملک مین درخت اپنے دو پیرون پر حرکت کرتے ہین، اور درخت سے انسان مراد لے، تو آپکا اسکے
اِس طرزِ عمل کے متعلق کیا خیال ہوگا؟

ا۔ یہی ہوگا کہ نہایت مہمل ہی، ہر زبان مین ایک مستقل و متعارف لغت ہوتا ہی، جو شخص اِس سے ہٹ کر الفاظ کے نئے معنی تراشتا ہی، وہ یقیناً زبان کا غلط استعمال کرتا ہی، جس سے سوا اسکے کہ محض لفظی نزاعات مین اضافہ ہو اور کوئی فائدہ نہین،

ف۔ اب یہ فرمائیے کہ عام بول چال مین مادہ کا کیا مفہوم ہی؟ یہی نہ کہ وہ ایک فی ی امتداد ٹھوس، حرکت پذیر، بے شعور، و غیر فعال جسم ہی، یا کچھ اور؟

ا۔ بالکل یہی،

ف۔ مگر اسی ہستی کے وجود کا عدم امکان بخوبی ثابت ہوچکا ہی، اور بفرض محال ایسی ہستی موجود ہو بھی تو جو شے غیر فعال ہی وہ سبب کیونکر بن سکتی ہی؟ اور جو شے بے شعور ہی وہ شعور کیونکر پیدا کر سکتی ہی؟ یہ بے شبہہ ممکن ہی کہ آپ لغت عام کے خلاف مادہ کے ایک نئے معنی لین، اور یہ دعوی کرین کہ وہ ایک غیر ممتد، صاحبِ شعور، و فعال ہستی ہی، لیکن ابھی آپ خود ہی اِس لغت آفرینی کو نہایت مہمل قرار دے چکے ہین، آپ جس حد تک مظاہر فطرت کے مطالعہ سے یہ استدلال کرتے ہین کہ کوئی انکا سبب بھی ہی، مین آپ سے متفق ہون، لیکن جب آپ اِس علت کو مادہ کے لقب سے موسوم کرنے لگتے ہین تو ہماری آپکی راہین جُدا ہو جاتی ہین،

(۱۰) ا۔ ایک حد تک آپکا فرمانا بجا ہی، لیکن آپ غالباً میرا مفہوم پوری طرح نہین سمجھے، مین اسکا ہرگز منکر نہین، کہ خدا یا روح مطلق، کائنات کی علت اولیٰ ہی، مین صرف یہ کہتا ہون کہ اس سے نیچے اُتر کر ایک اضافی و قریبی حیثیت سے مادہ کو بھی علت کائنات کہہ سکتے ہین کہ یہ آفرینش تصورات مین معین ہوتا ہی، ارادہ یا قوت روحانی کی بنا پر نہین بلکہ اُس قوت سے جو مادہ کے ساتھ مخصوص ہی

یعنی حرکت،

ف - مین دیکھتا ہون کہ آپ بار بار اِسی ابتدائی مغالطہ مین پھنس جاتے ہین یعنی حرکت پذیر اور (اس لئے) ممتد جسم کے وجود خارجی کے قائل ہو جاتے ہین، حالانکہ اسکا بطلان پہلی صحبت مین پوری وضاحت وقطعیت کے ساتھ ہو چکا ہی، معاذ اللہ! کیا آپ یہ چاہتے ہین کہ آپ اپنے مسلمات سے بار بار منحرف ہوتے رہین، اور مین ہر مرتبہ از سر نو اپنی پچھلی تقریرون کا اعادہ کرتا رہون؟ خیر پچھلی گفتگوؤن سے قطع نظر کرکے مین آپ سے یہ دریافت کرتا ہون کہ آیا تصورات تمامتر غیر فعال وغیر عامل ہین یا نہین؟

ا - یقیناً ہین،

ف - اور اعراض محسوسہ؟ یہ تصورات ہی ہین یا کچھ اور؟

ا - یقیناً تصورات ہین اسکا کتنی مرتبہ اقبال کرائیگا؟

ف - حرکت کا شمار اعراض محسوسہ مین ہے؟

ا - ضرور ہے،

ف - تو لازم آیا کہ حرکت بھی غیر عامل وغیر فعال ہے،

ا - ہان اس سے تو یہی لازم آتا ہی، اور واقعہ بھی یہی ہی کہ جب مین انگلی کو حرکت دیتا ہون تو وہ خود بالکل ایک انفعالی حیثیت رکھتی ہی، اسمین حرکت ہونا میرے ارادہ کا نتیجہ ہے جو عامل ہے،

ف - اَب پہلے تو یہ فرمائیے کہ جب حرکت کی محض انفعالی حیثیت رہ گئی تو کیا آپکے خیال مین بجز ارادہ کے اور کسی شے کی حیثیت فاعلی ہو سکتی ہی؟ اور اگر نہین ہو سکتی ہی تو پھر ایسی شی کے وجود کا دعوی کرنا بے معنی ہی یا نہین؟ پھر یہ فرمائیے کہ اِن مقدمات کو تسلیم کر لینے کے بعد روح کے

علاوہ کسی اور شے کی جانب علّت فاعلی ہونے کا انتساب کرنا مہمل و بے معنی ہی یا نہین؟

(۱۱) ا - خیر اس مسئلہ کو جانے دیجیے، لیکن اگر مادّہ علت کی حیثیت نہ بھی رکھتا ہو، تاہم یہ تسلیم کرنے مین کیا عذر ہو سکتا ہی کہ وہ ایک آلہ ہی جو فاعل حقیقی کو آفرینش تصورات مین معین ہوتا ہے،

ف - یہ آلہ ہی تو اُسکی شکل و قطع کیا ہی؟ اسمین کتنی کمانیان ہین؟ کتنے پہیے ہین؟ کس طرح حرکت کرتا ہی، ذرا اُنکی تفصیل تو ارشاد ہو،

ا - یہ تو مین نہین بتا سکتا، یہ آلہ ایسا ہی جسکے اعراض و جوہر دونون نامعلوم ہین،

ف - تو گویا یہ ایسی شے ہی جسکے اجزا نامعلوم ہین، جسکی شکل نامعلوم ہی، اور جسکی حرکت نامعلوم ہی

ا - مین تو سمجھتا ہون کہ وہ شکل و حرکت دونون سے معرّی ہی، اسلیئے کہ مین تسلیم کر چکا ہون کہ جوہر حاسّ کسی حالت مین اعراض محسوسہ کا حامل نہین ہو سکتا،

ف - مگر ایسے آلہ کا تصور آپکے ذہن مین پیدا ہوتا ہی جو جملہ اعراض محسوسہ یہانتک کہ امتداد سے بھی معرّی ہو،

ا - ہان اسکا تصوّر تو واقعی میرے دماغ مین نہین آتا،

ف - پھر آپ کس دلیل سے اس نامعلوم و ناقابل تصور ہستی مفروضہ کا وجود تسلیم کرتے ہین؟ کیا آپکے خیال مین خدا اس سے بے نیاز ہو کر پورا صاحب قدرت نہین رہتا؟ یا جب آپ اپنے ذہن مین کوئی تصور قائم کرتے ہین تو اسکی وساطت و اعانت کو ذاتی طور پر محسوس کرتے ہین؟

ا - آپ ہر دفعہ مجھی سے دلیل کا مطالبہ کرتے ہین، خود آپکے پاس اس کے انکار کی کیا دلیل ہے؟

ف - میرے پاس انکار کے لیئے یہ دلیل کافی ہی کہ اسکے اثبات کی کوئی دلیل موجود نہین، آپ خیر دلیل تو کیا پیش کرینگے، غضب تو یہ ہی کہ جس شے کے وجود کا دعویٰ کرتے ہین، اسکی بابت

یہ تک نہین بتاتے کہ وہ ہی کیا، اور خود تسلیم کرتے ہین کہ اسکی بابت ذہن مین کوئی تصور ہی نہین خدارا غور کیجیے کہ یہ کسی فلسفی، نہین بلکہ کسی صحیح الحواس انسان کے شایان ہی، کہ وہ کسی شے کے وجود کا تو مدعی ہو لیکن یہ مطلق نہ بیان کرسکے کہ وہ کیا ہی، اور اسکا علم کیونکر ہوا؟

(۱۲) ا - ذرا ٹھہریئے۔ مین جو مادہ کو آلہ قرار دیتا ہون اور پھر اسکے اوصاف وخواص نہین بیان کرسکتا تو اسکے یہ معنی نہین کہ میرے ذہن مین مطلق اسکا تصوّر نہین پیدا ہوتا، میرا مطلب صرف اسقدر ہی کہ اِس آلہ کی کوئی مخصوص ومتعین شکل تو میرے ذہن مین نہین آتی، لیکن ایک عام آلہ کا جو تصور ہو سکتا ہی وہ میرے ذہن مین اسکے متعلق ہے،

ف - لیکن اگر یہ ثابت ہوجائے کہ علت سے علیحدہ ہوکر اس آلہ محض کا عام تصور بھی صفاتِ ربّانی کے منافی ہی، تو؟

ا - اگر یہ ثابت ہوجائے تو مین فوراً اپنے دعویٰ سے دست بردار ہوجاؤنگا،

ف - آلہ کے تصور عام سے آپکی کیا مراد ہے؟

ا - وہ خصائص جو تمام آلات مین مشترک ہین انکا تصوّر،

ف - تمام آلات مین تو جو شے مشترک ہی وہ یہ ہی کہ انکا استعمال صرف اسی حالت مین ہوتا ہی جب تنہا ہماری قوت ارادی سے کام نہین چلتا، مین اپنی انگلی کو حرکت دینے مین کبھی بھی آلہ کی مدد نہین لیتا، اسلیئے کہ اسکے لیۓ ارادہ کافی ہی، لیکن اگر کسی درخت کو جڑ سے اُکھاڑنا یا کسی چٹان کو اسکی جگہ سے ہٹانا مقصود ہو تو بے شبہہ کسی آلہ کی مدد لینا پڑیگی، کیا آپ اِس تجربہ کے خلاف کوئی ایسی مثال دیسکتے ہین، جسمین فاعل کی قوت ارادی کے کافی ہونیکے باوجود بھی کسی آلہ سے کام لیا گیا ہو،

ا - ایسی تو کوئی مثال نہین ملتی۔

ف - پھر آپ کس بنا پر یہ فرض کرتے ہین کہ وہ ذات جو قادر مطلق ہی وہ ذات جو فعّالُ لِمَا یُرِیدُ کی پوری مصداق ہی، کسی آلہ کی وساطت کی محتاج ہوگی، اور اگر محتاج نہین ہی تو بلاضرورت اس کے استعمال سے کیا حاصل؟ اِس لحاظ سے میرے خیال مین آپکو بھی تسلیم کرنا پڑیگا کہ آلہ کی وساطت حقتعالیٰ کی قدرت کاملہ کے تخیل کے منافی ہی، اب آپکو حسب وعدہ اپنے دعوی سے دست بردار ہوجانا چاہیئے،

ا - ہان اسکا برجستہ جواب تو واقعی مجھے نہین سوجھتا،

ف - میرے نزدیک صداقت جہان کہین بھی نظر آجائے اُسے قبول کرنیکے لیئے تیار ہوجانا چاہیئے، اسمین شبہہ نہین کہ ہم سب آلات کو کام مین لاتے ہین؟ مگر کیون محض اسلیئے کہ ہماری قوتین ناقص ہین، آلات کا استعمال صریحًا اِس امر پر دلالت کرتا ہی کہ فاعل قادر مطلق نہین، اور اسے اپنے مقاصد کے حصول کے لیئے وسایط و آلات تلاش کرنا ہوتے ہین، جس سے یہ صاف نتیجہ نکلتا ہی کہ جو فاعل اعلیٰ ہی، اُسے کسی آلہ یا واسطہ کی حاجت نہین ہوسکتی، اِس قادر مطلق کی شان کا یہ عین اقتضا ہی کہ جونہی وہ کوئی ارادہ کرتا ہی معًا اسکا نفاذ بھی ہوجاتا ہی، اُسے کسی آلہ سے استعانت کی حاجت نہین، اور یہ آلات جو انسان کو مدد دیتے ہین، تو وہ بھی اِس حیثیت سے نہین کہ انمین بذات خود کوئی قوت عاملہ موجود ہی، بلکہ محض اسلیئے کہ قانون فطرت نے اُنھین یونہی ڈھال دیا ہی، اور اِن مین یہ قوت اِسی علت العلل نے ودیعت کررکھی ہی جو خود ہر طرح کے نقص و ضعف سے مبرا و منزّہ ہے،

(۱۳) ا - اچھا مین اب اِس دعوے سے دست بردار ہوتا ہون کہ مادّہ کوئی آلہ ہی، لیکن اُسکا یہ مطلب نہین کہ مین نفس مادہ کے وجود کا منکر ہوا جاتا ہون، اسلیئے کہ ممکن ہی کہ مادہ کی حیثیت ایک محل یا موقع کی ہو،

ف۔ معاذاللہ! آپ کتنی باتین بدل چکے ہین، مگر اب بھی مادہ کے عدم کا اقرار نہین کرنا چاہتے قواعد مناظرہ کے روسے مجھے پورا حق حاصل ہی کہ آپ پر سخت گرفت کرون، لیکن خیر مین یہ نہین چاہتا، مین صرف یہ دریافت کرنا چاہتا ہون کہ جب آپ مادّہ کا علت نہونا تسلیم کر چکے تو اس سے آپکی مراد کیا ہی، کہ وہ محل ہی، اور پھر محل کا مفہوم سمجھانیکے بعد یہ بھی ارشاد ہو کہ مادہ کو محل تصورات تسلیم کرنے کی دلیل کیا ہے؟

ا۔ آپکے پہلے سوال کا تو یہ جواب ہی کہ محل سے میری مراد ایک بے شعور و غیر فعال ہستی ہی، جسکی موجودگی مین خدا ہمارے نفوس مین تصورات کو خلق کرتا ہے،

ف۔ اور اس غیر حاس و غیر فعال ہستی کی ماہیت؟

ا۔ ماہیت کا مجھے علم نہین،

ف۔ اچھا، اب میرے دوسرے سوال کا جواب دیجئے، یعنی اس مجہول الماہیت بے شعور و غیر فعال ہستی کے وجود پر دلیل کیا ہے؟

ا۔ جب ہم یہ پاتے ہین کہ یہ تصورات ہمارے ذہن مین ایک خاص نظم و ترتیب کے ساتھ پیدا ہوتے ہین تو قدرۃً خیال پیدا ہوتا ہی کہ انکی آفرینش کے کچھ متعین و مرتب مواقع ہین،

ف۔ آپ اسے تسلیم کرتے ہین کہ تصورات کی خالق صرف ذات باری ہی جو انھین ان مواقع پر خلق کرتی ہے،

ا۔ جی۔

ف۔ تو یہ چیزین جو خدا کے سامنے موجود ہین، خدا انکا ادراک بھی کرتا ہوگا،

ا۔ ظاہر ہی، ورنہ وہ اسکے لئے محل فعل ہی کیون ہون،

ف۔ اس قول پر بیسیون اعتراضات وارد ہوتے ہین، اُن سے قطع نظر کرکے کیا سلسلہ

تصورات کی ترتیب وخوش نظمی کو حل کرنیکے لیئے محض ذات باری کی حکمت بالغہ وصنعت کاملہ ناکافی ہی؟ کیا یہ فرض کرنے سے اس قادر مطلق وحکیم کل کی توہین لازم نہین آتی کہ وہ جب عمل کا ارادہ کرتا ہی تو ایک بے شعور ہستی اُسے متاثر کرتی اور اُسے خوش سلیقگی سکھاتی ہی؟ اور پھر اگر آپکے مزعومات تسلیم بھی کر لیئے جائین، تو حاصل؟ یہ سمجھنا پھر بھی دشوار رہیگا کہ جو چیزین ذات باری کے ادراک مین آچکی ہین، بلکہ اسکے لیئے مواقع تکوین تصورات کا کام دیچکی ہین، کیونکر انکا بالکل مستقل وقائم بالذات وجود خارجی تسلیم کیا جا سکتا ہے؟[ق]

ا- ہان ابتو یہ موقع ومحل کی تاویل بھی مہمل معلوم ہوتی ہی، مین اعتراف کرتا ہون کہ اب کوئی جواب میرے خیال مین نہین آتا،

ف- اب آپکو خود یہ نظر آگیا ہوگا کہ وجود مادی کی اتنی مختلف تعبیرین کرکے آپ ایسی شے کے وجود کو فرض کر رہے تھے، جسکی بابت نہ یہ معلوم ہی کہ وہ کیا ہی؟ نہ یہ کہ کیونکر ہے؟

(۱۴۲) ا- مین اتنا ضرور کہونگا کہ مجھے خود اب اپنے گذشتہ دعاوی متزلزل نظر آنے لگے ہین، تاہم میرا یہ یقین زائل نہین ہوا ہی کہ مادہ کا وجود ہی ضرور،

ف- اگر مادہ موجود ہی تو آپکو اسکا علم کیونکر ہی؟ ظاہر ہی کہ وہی طرح ہو سکتا ہی براہ راست یا بالواسطہ، اگر براہ راست ہی تو فرمائیے کہ حواس مین سے کسکے ذریعہ سے ہوتا ہی، اور اگر بالواسطہ ہی تو کس استدلال کی بنا پر؟ یہ سوالات تو مادہ کے علم وادراک سے متعلق تھے، اب رہا مادہ بذات خود، تو فرمائیے کہ وہ کیا ہی؟ کوئی قابل ادراک شے ہی، جوہر ہی، علت ہی، آلہ ہی، یا موقع ہی؟ آپ انمین سے ہر شق اختیار کر چکے ہین، اور ہر شق کا بطلان ہو چکا ہی، جسے خود آپ بھی تسلیم کر چکے ہین، اب اگر کوئی نئی صورت ذہن مین آئی ہو تو مین اُسے بھی بخوشی سننے کے لیئے تیار ہون،

ق[۵۱] مبادی، بند، ۶۷ تا ۷۲،

ا- مجھے اِن شقون کے متعلق جو کچھ کہنا تھا، کہ چکا، اَب نہین جانتا اور کیا کہون،

(۱۵) ف- لیکن باایںہمہ مادہ کے وجود سے انکار کرنیکو اَب بھی دل نہین چاہتا، دیکھیے مین اسکی ایک آسان تدبیر بیان کرتا ہون، یہ مان لیجیے کہ مادہ کا وجود ہی، مگر یہ فرمایئے کہ آپکو اسکا علم کیونکر ہوتا ہی اور اگر نہین موجود ہو تو بھی یہ دیکھیے کہ آپکے تمام تصورات بدستور قائم رہتے ہین یا نہین؟ یعنی اسکا وجود نہ فرض کرنے سے آپکے تصورات متعلقہ کائنات مین کوئی تغیر تو نہین ہوتا؟

ا- یہ تو مجھے بالکل تسلیم ہو کہ مادہ اگر نہین ہو تو بھی ہمارے مدرکات و تصورات بدستور یہی رہین گے جو اسوقت ہین، یہ بھی میرے سمجھ مین نہین آتا کہ اگر مادہ ہو تو ہمین اسکا ادراک کیونکر ہوتا ہی؟ اور آپ نے میرے پیش کردہ جملہ تعبیرات مادہ کی جو تردید کی ہین اسکا بھی قائل ہو گیا، لیکن باوجود اِن سب اعتراضات کے میرے ذہن سے یہ خیال کسی طرح نہین زائل ہوتا کہ کسی نہ کسی معنی مین مادّہ کا وجود ہی ضرور، گو اسکی ماہیت مین نہ بیان کر سکون،

ف- خیر یہ تو میرا سوال نہین ہو کہ آپ ایک نا معلوم شے کی ماہیت کی کوئی جامع و مانع تعریف میرے سامنے پیش کرین، میرا سوال صرف اسقدر ہی کہ اگر وہ جوہر ہی تو کیا کسی جوہر کا اعراض و صفات سے معرّیٰ ہونا ممکن ہی اور اگر اسمین اعراض و صفات ہین تو ارشاد ہو کہ وہ کیا کیا ہین؟ یہ بھی نہ سہی تو کم از کم اتنا تو معلوم ہو کہ اِس سے کیا مراد ہی کہ مادّہ انکا حامل ہی؟

(۱۶) ا- اِن پہلوؤن پر تو کافی گفتگو ہو چکی ہی اور اب کوئی کہنے والی بات باقی نہین رہی، آپکے مزید استفسارات کے جواب مین میری گذارش ہو کہ اَب مین مادّہ کو نہ جوہر سمجھتا ہون نہ عرض، نہ ہستی ذی شعور، نہ ذی امتداد، نہ علت نہ آلہ، نہ محل، بلکہ ان سب سے الگ ایک مجہول الماہیت شے سمجھتا ہون،

ف - توگویا اب آپ مادّہ کو ہستی محض کا مرادف قرار دے رہے ہین،

ا - صرف اِس اضافہ کے ساتھ کہ وہ تمام مختصات جزئی اعراض وصفات سے پاک ہی،

ف - اِس نامعلوم الماہیت مادّہ کا وجود ہی کس مقام پر؟

ا - کیا خوب! آپ اچھی گرفت کرنا چاہتے ہین، یعنی اگر مین کہدون کہ فضا مین ہی تو آپ فوراً یہ ثابت کردینگے کہ اسکا وجود محض ذہنی ہی، کیونکہ مکان وفضا کا وجود محض ذہنی ہونا مسلم ہوچکا ہی، لیکن مجھے اپنی ناواقفیت کے اظہار مین کوئی باک نہین، مین صاف صاف کہتا ہون کہ مجھے اسکی مقامیت کی کوئی خبر نہین، صرف اتنا جانتا ہون کہ فضا مین موجود نہین ہو، آپ کے لیئے یہی منفی جواب کافی ہو، اور آئندہ مادّہ سے متعلق آپکے ہر سوال کا جواب سلبی ہوگا،

ف - اچھا، آپ اسکی جگہ نہین بتاتے ہین نہ سہی، یہ تو فرمایئے کہ اسکی موجودگی کی شکل کیا ہی، اور اسکے وجود سے مراد کیا ہے؟

ا - وہ نہ ذی شعور ہو نہ فعال، نہ مدرِک ہی، نہ مدرَک،

ف - آخر اسمین کوئی صفت ایجابی ہے،

ا - کامل غور کے بعد مین کہہ سکتا ہون کہ میرے علم مین اسمین کوئی صفت ایجابی نہین مجھے اپنی لاعلمی کے اظہار مین ذرا شرم نہین، مین مطلق نہین جانتا کہ اسکے وجود سے کیا مراد ہی اور اسکے وجود کی کیا شکل ہے،

ف - خیر آپ اپنی اسی روش پر قائم رہیئے، اور دیانت کے ساتھ مجھے یہ بتایئے کہ آپ ہستی مجرد کا کوئی تصور اپنے ذہن مین پیدا کرسکتے ہین، یعنی ایسی ہستی جو تمام تر ذی جسم و ذی شعور ہستیون سے بالکل الگ ہو،

ا۔ (ذرا توقف کے بعد) نہین، مجھے اعتراف کرنا پڑتا ہی کہ ہستیٔ محض کا کوئی تصور میرے ذہن مین نہین پیدا ہو سکتا، پہلے میرا خیال تھا کہ ایک لطیف سا تصور ہستیٔ مطلق کا ہو سکتا ہی لیکن اَب مزید غور کے بعد معلوم ہوا کہ نہین ہو سکتا، مین اپنے منفی جوابات کے پُر مصلحت اُصول پر قائم ہون، اور صاف کہتا ہون کہ مادّہ سے متعلق مجھے نہ اسکی "کہان" سے واقفیت ہی نہ "کیونکر" سے نہ "کیا" سے نہ کسی اور شے سے ہے[۱]،

ف۔ مطلب یہ کہ جب آپ وجود مادہ کا دعویٰ کرتے ہین تو آپکے ذہن مین اسکا کوئی تصور نہین ہوتا،

ا۔ مطلق نہین،

(۱۷) ف۔ تو گویا آپکی ساری تقریر کا ماحصل یہ نکلا کہ پہلے وجود مادّہ کی بنا پر مدرکات کا وجود خارجی قرار پایا، پھر انھین اصل ٹھرایا گیا، اسکے بعد علت، پھر آلہ، بعدازان موقع، یہانتک کہ آخر مین ہستی مطلق کی نوبت آئی، جو لاشے کی مرادف نکلی، یعنی مادہ خود آپ ہی کے مسلمات کی رُو سے لاشے کا مرادف ثابت ہوا، مین نے آپکی تقریر کا یہ خلاصہ کچھ غلط تو نہین بیان کیا؟

ا۔ جو کچھ بھی ہو، مین اسپر قائم ہون کہ کسی شے کا تصور مین نہ آسکنا اسکی دلیل نہین ہو سکتی کہ وہ شے موجود بھی نہین ہے

ف۔ آپکا قول اِس حد تک تو بالکل درست ہی کہ اگر کوئی شے براہ راست ہمارے ادراک مین نہ آئے، لیکن اسکی علت، معلول، یا کوئی اور علامت موجود ہو تو قطعاً ہمین اس شے کے وجود کا یقین کر لینا چاہیئے، اور ایسی شے کے وجود سے محض اس بنا پر انکار کرنا کہ وہ براہ راست ہمارے علم مین نہین آئی ہی ہٹ دھرمی ہی، یہانتک مین آپ سے متفق ہون، لیکن جب آپ

[۱] مبادی، بند ۸۰ تا ۸۱،

ایسی شے کے وجود کے مدعی ہوتے ہین، جسکا نہ عقل سے ثبوت ملتا ہو، نہ وحی سے جو ہمارے ادراک مین بلاواسطہ و بالواسطہ کسی طرح نہین آتی، جو نہ مدرَک ہو نہ مدرِک، نہ رُوح ہو، نہ تصور، اور جسکا صاف و واضح کیا معنی، کوئی دُھندلا سا تصور بھی ذہن مین نہین پیدا ہوتا، تو کیا اس سے یہی نتیجہ نہین نکلتا کہ وہ شے موجود نہین بلکہ یہ کہ آپ ایک ایسا اسم بول رہے ہین جسکا کوئی مسمّٰے نہین، ایک ایسا لفظ استعمال کر رہے ہین، جسکا نہ کوئی معنی ہو، اور نہ مفہوم، اور یہ آپ خود فیصلہ کر سکتے ہین کہ محض لفظی گورکھدھندا کس سلوک کا مستحق ہے،

ا۔ صاف بات یہ ہو کہ گو آپکے دلائل ناقابل تردید ہین، تاہم اِنسے میرے دل پر وہ اثر نہین پڑا جو کسی حقیقت کے اذعان کامل کے لئے ضروری ہو، میرے دل مین اب بھی اس نامعلوم الحال شے، مادہ کا خیال موجود ہے،

(۱۸) ف۔ لیکن یہ واضح رہے کہ اذعان کامل کے لئے کسی حقیقت کا محض مستدل ہونا کافی نہین، بلکہ ایک اور شے کا شمول بھی ضروری ہو، کوئی شے کتنے ہی تیز و صافِ روشنی مین رکھی ہوئی ہو لیکن اگر بصارت مین نقص ہو، یا آنکھ دوسری طرف متوجہ ہو تو وہ ہرگز پوری طرح نظر نہین آسکتی، یہی حال ذہن بشری کا ہو، کسی حقیقت کے ثبوت مین کتنے ہی مضبوط و مستحکم دلائل و شواہد موجود ہون، لیکن اگر دل مین پہلے سے اسکے خلاف تعصب موجود ہو تو کیا اسے طبیعت قبول کریگی؟ نہین اسکے لیئے ضرورت ہو دقت اور محنت کی، یعنی اِسے ذہن کے سامنے بار بار پیش کیا جائے، اور طبیعت کو مختلف طریقون پر اسے قبول کرنے کے لیئے آمادہ کیا جاتا رہے۔ جب کہین جاکر ذہن مین ایسی نامانوس حقیقت کیطرف سے اذعان کامل کی کیفیت پیدا ہونا ممکن ہو، مین بار بار کہہ چکا ہون، مگر ایکبار پھر کہنے کی ضرورت محسوس کرتا ہون کہ ایک ایسی شے کے وجود کا دعویٰ کرنے مین جسکے متعلق نہ آپکو یہ علم ہو کہ وہ کیا ہو، نہ یہ کہ کیونکر

ہے، اور نہ یہ کہ کس غرض کے لیے ہے، آپ حدود سے متجاوز ہو رہے ہین، ایسے مہمل دعوے کی نظیر کسی علم، کسی فن، کسی شعبۂ حیات مین مل سکتی ہے؟ ایسے مہمل دعوے کو عامی سے عامی بھی تسلیم کر سکتا ہے؟ آپ غالباً اب بھی کہے جائین کہ مادہ کا وجود بہرحال ہے، خواہ اسکے مفہوم اور اسکی نوعیت وجود سے ہمین واقفیت نہو، لیکن مجھے اسپر اسلیئے اور زیادہ حیرت ہے کہ آپ بالکل بلاوجہ اسپر اڑے ہوئے ہین، یعنی دُنیا کی کسی شے کا وجود، یا کوئی بات بھی تو وجود مادہ پر معلق نہین، یا آپکے خیال مین اگر کوئی بات ایسی ہے تو اُسے بھی کہہ ڈالیئے،

(۱۹) ا - یہ تو ہے، خود حقیقت اشیا، باطل ہوئی جاتی ہے، اگر مادہ کا وجود نہ فرض کیا جائے، اَب اِس سے بڑھکر آپ کیا چاہتے ہین؟

ف - حقیقت اشیا، باطل ہوئی جاتی ہے، خوب! اگر یہ کونسی اشیاء ہین، مدرکہ یا متصورہ؟

ا - اشیاء مدرکہ،

ف - مثلاً یہ میرے ہاتھ کا دستانہ،

ا - ہان، یہ یا کوئی سی بھی شے جو حواس سے محسوس ہو سکے،

ف - خیر اِسی متعین مثال کو لیجیئے، کیا یہ اُمور مجھے اسکی حقیقت کا یقین دلانیکے لیئے کافی نہین کہ مین اسے دیکھ رہا ہون، چھو رہا ہون اور پہنے ہوئے ہون؟ اور اگر یہ کافی نہین ہین تو یہ فرمائیے کہ اِس مرئی شے کی حقیقت کے یقین مین مجھے یہ فرض کر لینے سے کیونکر مدد مل سکتی ہے کہ ایک شے جو میرے لیئے ناقابل مشاہدہ ہے، ایک نامعلوم نوعیت کے ساتھ ایک نامعلوم مقام پر (یا کسی مقام پر نہین) موجود ہے؟ ایک ایسی شے کے وجود فرض کرنے سے جو قطعاً ناقابل لمس ہے، مجھے اِس شے کی حقیقت تسلیم کرنے مین کیونکر مدد مل سکتی ہے، جو اسوقت واقعۃً مین مس کر رہا ہون؟ اور ایک رویت و لمس پر کیا موقوف ہے، کیونکر ایک قطعاً ناقابل ادراک شے

کا فرضی وجود، ایک مدرک شے کے وجود حقیقی کا یقین دلانے مین معین ہو سکتا ہی؟ بس اَب مجھے یہ سمجھا دیجئیے تو مین آپکا قائل ہو جاؤن،

(۲۰) ا۔ مین اتنا ماننے کے لیئے تو اَب تیار ہو گیا کہ مادّہ کا وجود نہایت بعید از قیاس ہی لیکن ابھی اسکے عدم امکان کا کوئی قطعی و صریحی ثبوت مجھے نہین ملا،

ف۔ اگر کسی شے کا امکان محض اسکے وجود کی کافی دلیل ہی تو کوہ زرو سنطار[1] کا وجود بھی واقعی ہے،

ا۔ یہ سچ ہی تاہم آپکو اسکے امکان سے تو انکار نہین، اور جو شے خارج از امکان نہین ممکن ہی کہ اسکا وجود واقعی بھی ہو،

ف۔ مین تو اسکے امکان کا بھی منکر ہون، اور میرا خیال ہی کہ آپ بھی اپنے ہی مسلمات کے رو سے اُسکے عدم امکان کے قائل ہو چکے ہین، عام طور پر مادّہ کے یہی معنی سمجھے جاتے ہین کہ وہ ایک ذی امتداد، ٹھوس، متشکل، و حرکت پذیر جوہر، موجود فی الخارج ہی، اور کیا آپ ایسی شے کے عدم امکان کو بار بار تسلیم نہین کر چکے ہین؟

(۲۱) ا۔ ہان یہ تو مین تسلیم کر چکا ہون، لیکن یہ لفظ مادّہ کا صرف ایک مفہوم ہے،

ف۔ لیکن کیا عرف عام مین اسکے علاوہ کوئی اور صحیح مفہوم بھی ہی؟ اور اگر اس معنی مین وجود مادّہ کا عدم امکان ثابت ہو گیا تو اسکے ہر معنی مین ثابت ہو جائیگا، اسکے علاوہ اگر کوئی شخص ایک لفظ کے ہر مرتبہ نئے معنی لیا کرے تو اس سے استدلال کرنا ممکن کیونکر ہے؟

ا۔ مگر میرا خیال تھا کہ فلاسفہ عرف عام کی پابندی نہین کرتے، انھین عوام سے زیادہ اپنے الفاظ مین محتاط ہونا چاہیئے،

---

[1] ایک موہوم جانور، جیسے ہماری زبان مین ہما، و عنقا،

ف ۔ لیکن مادّہ کے یہی معنی خود فلسفیون کی اصطلاح مین بھی مسلم ہین، اور اِس سے قطع نظر کرکے آپ تو دوران گفتگو مین اسکے متعدد معانی لے چکے ہین، اور جب جو معنی اختیار کرنے مین آپکو سہولت نظر آئی، آپ نے اُصول منطق و قواعد مناظرہ کو پس پشت ڈالکر بلا تامل اُنھین اختیار کرلیا ہو، بلکہ بحث مین اسقدر طوالت بھی صرف اِسی لیئے پیدا ہوئی کہ آپ ہر دفعہ مادّہ کا ایک نیا مفہوم پیش کرتے تھے، اور اس سے بڑھکر اسکے عدم امکان کا اور کیا ثبوت ہوسکتا ہے کہ جتنے معانی آپکے یا کسی کے دماغ مین پیدا ہوسکتے ہین وہ سب فرداً فرداً ناممکن ثابت ہوچکے،

(۴۲) ا ۔ لیکن مین نے سب سے آخر مین اسکے جو غیر متعین و غیر واضح معنی لیئے تھے، اسکے لحاظ سے اسکے عدم امکان کا ابھی کافی ثبوت نہین ہوا،

ف ۔ کسی شے کا عدم امکان کیونکر ثابت ہوتا ہے ؟

ا ۔ جب اُسکے تعریف کے کلمات مین باہم تنافر یا تناقص واقع ہو،

ف ۔ لیکن وہ اگر کلمات بے معنی ہون، تو تصورات مین تنافر کیونکر ثابت کیا جاسکتا ہے؟

ا ۔ اسکی کوئی صورت نہین ۔

ف ۔ مگر آپ ابھی خود ہی اعتراف کرچکے ہین، کہ آپ نے آخر مین جو مفہوم لیا تھا، وہ غیر متعین و غیر واضح تھا، یعنی اسکے کوئی معنی نہ تھے، پس بے معنی الفاظ کے درمیان کیونکر تنافر ثابت کیا جاسکتا ہو؟ یا مادہ کے نامعلوم مفہوم کا عدم امکان کیونکر دکھایا جاسکتا ہے؟ میرا فرض صرف یہ دکھانا تھا کہ آپ بےمعنی لفظ بول رہے ہین، اور اسے آپ خود تسلیم کرچکے؛ خلاصہ یہ کہ آپ نے جتنے مفہوم بدلے کہین تو اِس سے مادہ کا عدم امکان ثابت ہوگیا، اور کہین آپکے لفظ بے معنی رہے ۔ اگر آپ کی تشفی اب بھی نہ ہوئی ہو، تو شوق سے فرمائیے،

(۲۲۳) ا۔ نہین اَب مین اعتراف کرتاہون، کہ آپ نے مادہ کا عدم امکان پوری طرح ثابت کر دیا ہی، اور مین نہین جانتا کہ اب اسکے جواب مین کیا کہا جا سکتا ہی۔ لیکن اپنے اِس عقیدہ سے دست برداری کے ساتھ مین اپنے دوسرے معتقدات کی طرف سے بھی غیر مطمئن ہو گیاہون، اسلیئے کہ وجود مادّہ کے عقیدہ کو مین سب سے زیادہ قطعی و مستحکم سمجھتا تھا حالانکہ اَب یہی سب سے زیادہ جہل نظر آرہا ہی۔ خیر اب بہت کافی گفتگو ہو چکی، اَب آج دن بھر مین انھین مسائل پر غور کرتا رہونگا، اور آپ سے کل صبح اِسی وقت پھر ہمین ملاقات ہو گی،

ف۔ مین ضرور آؤنگا،

مکالمۂ سوم

(۱) ف - فرمایئے جناب، کل دن بھر غور و فکر کرکے آپ کس نتیجہ پر پہنچے؟ رخصت ہوتے وقت ہمارے آپکے جو مسائل طے پا گئے تھے، اِن پر قائم رہے، یا اِنہین کوئی خامی نظر آئی؟

ا - حضرت اصل یہ ہی کہ ہمارا سارا فلسفہ مہمل ہی، آج ہم ایک خیال قائم کرتے ہین، کل وہی غلط ثابت ہو جاتا ہی، ساری عمر اِسی اُدھیڑ بُن، اِسی اُلٹ پھیر کی نذر ہو جاتی ہی، اور حاصل کچھ بھی نہین ہوتا، بلکہ مین تو کہتا ہون، کہ حاصل ہو سکتا ہی نہین، ہمارے قویٰ مین یہ قابلیت ہی نہین، اور نہ ہمین فطرت نے اس غرض سے پیدا کیا ہی، کہ ہم عقل آرائی و تفلسف کو کام مین لائین،

ف - کیا فرمایا! گویا آپکے نزدیک ہمارے علم مین کوئی چیز ہی نہین آتی!

ا - بیشک جہانتک حقیقت و ماہیت اشیاء کا تعلق ہی، کوئی شے ہمارے علم مین نہین آتی،

ف - تو آپکے خیال کے مطابق ہمین آگ و پانی کا بھی علم نہین ہوتا؟

ا - صرف اِسقدر ہوتا ہی کہ آگ مین گرمی محسوس ہوتی ہی، اور پانی سیال معلوم ہوتا ہی، لیکن یہ تو صرف وہ احساسات ہوئے جو یہ چیزین ہم مین حواس کی وساطت سے پیدا کرتی ہین، باقی یہ امر، کہ یہ چیزین فی الحقیقت کیا ہین، اسکا ہمین مطلق علم نہین ہوتا،

ف - یہ سامنے جو درخت نظر آ رہا ہی، یا یہ پتھر جو ہمارے پیر کے نیچے ہی، انکے فی الحقیقت موجود ہونے کا ہمین علم ہی یا نہین؟

ا۔ موجود فی الحقیقت ہونے کی آپ نے خوب کہی! حضرتِ والا، اسی کا علم تو انسان کیلئے ناممکن ہی۔ ہمین جو کچھ علم ہوتا ہی، اسکے معنی یہ ہین، کہ بعض تصورات ہمارے ذہن مین پیدا ہوتے ہین، لیکن انھین حقیقی شجر وحجر سے کیا واسطہ؟ اسلیئے کہ یہ یقینی ہی، کہ رنگ، شکل، صلابت وغیرہ کی جو کیفیات ہمین محسوس ہوتی ہین، وہ نہ عین شے ہین، نہ مماثل عین، اور اسی پر ان کل اشیاء حقیقی وجواہر مادی کو قیاس کیجیئے، جنکے مجموعہ پر کائنات کا اطلاق ہوتا ہی، ہمین جن صفات محسوسہ کا علم ہوتا ہی، انمین سے کوئی بھی عین شے مین شامل نہین ہوتی، اس لیئے یہ کہنا ہمارے لیئے کسی طرح درست نہین، کہ ہمکو ماہیت یا حقیقت اشیاء کا علم ہوتا ہے،

ف۔ لیکن اس سے تو آپکو بھی انکار نہوگا کہ لوہے اور سونے مین ہم بہرحال تمیز کرسکتے ہین۔ اب اگر ہم دونون کی ماہیت سے لاعلم ہوتے، تو یہ امتیاز کیونکر ممکن تھا؟

ا۔ مگر یہ امتیاز اصل اشیاء کے درمیان ہی کب؟ یہ امتیاز تو آپ نے محض اپنے تصورات کے درمیان قائم کیا ہی، سونے کی زردی۔ وزن، وغیرہ صفات محسوسہ کیا آپ سمجھتے ہین کہ حقیقتہً سونے مین موجود ہین؟ یہ تو محض ہمارے حواس مین وجود اضافی رکھتی ہین، خارج مین اسکا وجود مطلق مطلقاً نہین، پس اگر اپنے محسوسات ذہنی کے اختلافات کی بناپر آپ موجودات خارجی وحقیقی مین فرق قائم کرتے ہین، تو میرے نزدیک تو اس بناء تفریق کا بس اتنا ہی وزن ہی، کہ کوئی شخص دو آدمیون کو دو مختلف اللون لباسون مین دیکھکر یہ حکم لگائے کہ وہ دونون شخص مختلف الجنس ہین،

ف۔ گویا ہم ساری عمر ظواہر اشیاء کے فریب مین بسر کرتے ہین، اور وہ بھی خلاف اصل ہماری غذا اور ہماری پوشاک تک جو کچھ ہمارے علم ومشاہدہ مین آتی ہی، اسے اصل حقیقت سے کوئی علاقہ نہین،

ا۔ بیشک،

ف ۔ لیکن یہ کیسی حیرت انگیز بات ہی، کہ ساری دُنیا اِس فریب مین مبتلا رہے، اور اپنی حماقت سے اپنے حواس پر اعتماد کرتی رہے، درآنحالیکہ دُنیا کھانے، پینے، سونے، غرض عملی زندگی کے سارے کاروبار مین اِس اطمینان و اعتماد کے ساتھ مشغول رہتی ہی کہ گویا اسے حقائق اشیاء کا علم ہے،

ا۔ یہ صحیح ہی، لیکن آپ خود خیال کر سکتے ہین کہ روزانہ عملی زندگی مین فلسفیانہ تدقیق سے کون کام لیتا ہی؟ عوام الناس انھین غلط فہمیون مین زندگی گزار دیتے ہین، البتہ فلاسفہ اِن وقائق کا علم رکھتے ہین،

ف ۔ آپکا مطلب یہ ہی کہ فلاسفہ اپنے عدم علم کا علم رکھتے ہین،

ا۔ یہ علم انسان کی آخری و انتہائی منزل کمال ہے،

ف ۔ لیکن براہ کرم یہ تو فرمائیے، کہ آپ یہ گفتگو سنجیدگی سے فرما رہے ہین؟ اور کیا آپ کو دل سے یہ یقین ہی، کہ آپکو واقعۃً کسی شے کا علم نہین؟ کیا جسوقت آپ لکھنے کا ارادہ کرتے ہین، قلم، دوات وکاغذ کی تلاش نہین کرتے؟ اور کیا آپکو اِن حوائج کا علم نہین ہوتا؟

ا۔ بارہا عرض کر چکا ہون، کہ کائنات کی کسی شے کی بھی اصل ماہیت کا علم نہین ہوتا، بے شبہہ مین حسب موقع قلم، دوات وکاغذ سے کام ضرور لیتا ہون، لیکن مین جس امر کا قائل ہون وہ یہ ہی، کہ مجھے اِن مین سے کسی شے کی اصل ماہیت کا قطعاً علم نہین ہوتا، اِسی پر ہر مادّی شے کو قیاس کیجیئے، اور صرف یہی نہین، کہ ہم اشیاء کی اصلی وصحیح ماہیت سے ناواقف ہوتے ہین، بلکہ ہمین انکے وجود تک کا علم نہین ہوتا۔ یہ بے شبہہ مسلم ہی، کہ ہم بعض مظاہر یا تصورات کا ادراک کرتے ہین، لیکن انکی بنا پر یہ نتیجہ نہین نکلتا، کہ اجسام کا واقعی وجود بھی ہی، نہین،

بلکہ مین تو مزید غور اور پچھلے مباحث کے پیش نظر رکھنے کے بعد یہانتک کہنے کو تیار ہون، کہ کائنات مین کسی خارجی مادی شے کا وجود ممکن ہی نہین،

(۲) ف - عجیب اعجیب! کیا آپکے اِن دعوؤن سے بڑھکر بھی کوئی حیرت انگیز مسئلہ ہو سکتا ہی؟ اور کیا یہ واقعہ نہین، کہ آپکو اس بھول بھلیان مین لے جانے والی شے آپکا جوہر مادی کے وجود پر اعتقاد ہی؟ اِسی سے آپکو وہم یہ پیدا ہوتا ہی، کہ ہر شے کی ایک نامعلوم ماہیت بھی ہوتی ہی، یہین سے آپکے حقائق وظواہر اشیاء کی تفریق کی بنیاد پڑتی ہی، اور اِسی کا یہ نتیجہ ہی، کہ آپ اپنے تئین اُن اشیاء سے لاعلم سمجھتے ہین، جسکا پورا علم ہر کس وناکس کو رہتا ہی اور صرف اِسیقدر نہین، کہ آپ ہر شے کی اصل ماہیت سے لاعلم ہین، بلکہ آپکو تو اسکا بھی علم نہین، کہ کوئی شے واقعتہً موجود ہی، یا یہ کہ کسی شے کی کچھ اصلی ماہیت ہی بھی، اسلیئے کہ اجسام مادی کے وجود خارجی کو تسلیم کرنے کے معنی ہی یہ ہین، کہ یہی اُنکی ماہیت ہی، اور چونکہ آپ بالآخر اس نتیجہ کے تسلیم کرنے پر مجبور ہین، کہ اِس قسم کا وجود یا تو سرے سے بے معنی ہی، اور یا اس سے تناقض لازم آتا ہی، اسلیئے آپکو لامحالہ وجود جوہر مادی کے دعوے سے دست بردار، اور ہر جزو کائنات کے وجود سے منکر ہونا پڑیگا۔ اور اسطرح گویا آپکو انتہائی وکامل ترین تشکیک سے دوچار ہونا پڑتا ہی، ہی نا یہی بات، یا مین کچھ غلط کہ رہا ہون؟

ا - نہین، اِس سے تو مجھے بھی اتفاق ہی، جوہر مادی تو محض ایک نظریہ کی حیثیت رکھتا تھا، اور نظریہ بھی کیسا؟ غلط وبے بنیاد، مین اب اسکی تائید وحمایت مین وقت نہین صرف کرونگا۔ لیکن میرا کہنا یہ ہی، کہ اسکے بجائے آپ جو بھی نظریہ قائم کرین، یا جو بھی صورت مسئلہ تجویز کرین، اسیقدر اشکال اسمین بھی نظر آئیگا۔ جو طریقہ آپ میرے مقابلہ مین اختیار کرتے ہین، زرا وہی مجھے بھی اختیار کرنے دیجیئے، یعنی مین آپ پر جرح شروع کرون، تو آپکو صاف نظر آنے لگے، کہ آپ بھی ٹھیک اسی

حالت تشکیک، اِسی ہجوم تناقضات مین مبتلا ہون، جس مین مین ہون،

(۳) ف - بھائی جان، میرا تو کوئی نظریہ و فلسفہ ہے ہی نہین، مین سیدھا سادہ، موٹی عقل کا آدمی، اپنے حواس پر اعتماد کرتا ہون، اور جس چیز کو جیسا پاتا ہون، ویسا ہی سمجھتا ہون، میرے عقیدہ مین تو حقائق اشیاء بس وہی ہین، جو حواس کی وساطت سے میرے علم و تجربہ مین آتی ہین، مین بس اِنھین کو جانتا ہون، اور چونکہ ضروریات زندگی کے لیئے یہ بالکل کافی ہین، انکے علاوہ اشیاء نامعلوم کی دریافت کی مجھے تمنا بھی نہین میرے نزدیک تو ایک محسوس روٹی میرے معدہ کیلیئے دس ہزار مرتبہ بہتر ہے، اِس غیر مفہوم "حقیقی" روٹی سے جسکا آپ ذکر فرما رہے ہین، اسیطرح میرے نزدیک الوان و دیگر صفات محسوسہ خود اشیاء مین موجود ہوتی ہین۔ برف کی سفیدی، اور آگ کی گرمی کا تصور عمر بھر میرے ذہن سے نہین جا سکتا۔ آپ البتہ اپنے اس قول کی بنا پر، کہ آگ و برف کے مفہوم مین بعض خارجی، غیر حاس، و غیر محسوس جواہر شامل ہین، کہ سکتے ہین کہ گرمی و سفیدی کا انکے ذات مین داخل رہنا کچھ ضروری نہین۔ لیکن مین نہ ماہیت اشیاء کے بارہ مین متشکک ہون نہ وجود اشیاء کے، میری سمجھ مین، یہ کہنا کہ ایک شے کا واقعتہً ہمارے حواس ادراک کر رہے ہین اور پھر بھی وہ حقیقتہً موجود نہین، صریحاً اجتماع نقیضین کا مرتکب ہونا ہی، اسلیئے کہ میرے دماغ کے لیئے ناممکن ہی کہ وہ ایک محسوس شے کے وجود کو اسکی محسوسیت سے ذہنی و خیالی طور پر بھی علیحدہ رکھ سکے، لکڑی، پتھر، آگ، پانی، گوشت، لوہا وغیرہ تمام اشیاء جنکا مین نام لیتا اور ذکر کرتا ہون، وہ وہی ہین جنکا مجھے علم ہی، اور علم محض اس بنا پر ہی، کہ اپنے حواس کی وساطت سے اِنھین محسوس کرتا ہون اشیاء محسوسہ بالحواس کا ادراک براہ راست ہوتا ہی، اشیاء مدرکہ براہ راست کا دوسرا نام تصورات ہی، تصورات کا وجود نفس سے خارج مین محال ہی، لامحالہ اُنکا وجود انکی محسوسیت کے مرادف ہی، اس لحاظ سے انکے محسوس کیئے جانے کے بعد انکے وجود مین شک کرنا محال ہی،

آپکی تشکیک اور آپکی مضحک فلسفیانہ موشگافیونکا یہین پر خاتمہ ہو جاتا ہی - ایک فلسفی کے لئے یہ کیسی مضحکہ خیز بات ہی کہ پہلے تو اشیاء محسوسہ کے وجود مین شک کرے، اور پھر اس بنا پر یقین کرے کہ خدا صادق ہی[51] یا یہ کہنے لگے، کہ ہمارا علم اس باب مین یقینی و بدیہی نہین[52] ! جب اپنے محسوسات و مرئیات کے وجود مین شک پیدا ہو گیا، تو پھر آدمی خود اپنے وجود ہی مین کیون نہ شک کرے،

(۴) ا- اتنی تیزی! ذرا ٹھہر کر گفتگو کیجیئے - آپ فرماتے ہین کہ اشیاء محسوسہ کا وجود نفس سے خارج مین، ناقابل تصور رہی، ہو نہ آپکا یہی دعوی ؟

ف- بیشک۔

ا- فرض کیجیئے، آپ فنا ہو گئے، تو کیا آپکے تصور مین یہ بات نہین آتی، کہ آپکے بعد بھی اشیاء محسوسہ کا وجود باقی رہنا ممکن ہے ؟

ف- یہ بیشک تصور مین آتا ہی، لیکن اُسوقت اِن اشیاء محسوسہ کا وجود کسی اور نفس مین ہوگا، مین جب یہ دعوی کرتا ہون، کہ اشیاء محسوسہ کا وجود نفس سے خارج مین ناممکن ہی، تو نفس سے مین خاص اپنا نفس مراد نہین لیتا، بلکہ اسکے تحت مین جملہ نفوس کو رکھتا ہون یہ نفوس ظاہر ہی کہ میرے نفس سے خارج وجود رکھتے ہین، مین اپنے ذاتی تجربہ کی بنا پر ان کا اپنے نفس سے خارج وجود پاتا ہون، اسلیئے کسی ایسے نفس کا وجود ہونا لازمی ہی، جس مین یہ تمام نفوس اُن اوقات مین وجود رکھتے ہین، جن مین مین انکا ادراک نہ کرتا ہون، نیز میری ولادت سے بیشتر، اور میری وفات کے بعد۔ اور جس طرح میرا نفس حادث ہی، اسیطرح

[51] یہ تعریض ہی ڈیکارٹ پر، جسکا استدلال یہ تھا، کہ خدا کسی حالت مین اپنی مخلوقات کو دھوکا نہین دیسکتا اسلیئے ہمین اپنے حواس پر اعتماد کرنا چاہیئے۔ مترجم، [52] یہ اشارہ ہی لاک کی جانب، مترجم،

تمام مخلوق و محدود ارواح کے نفوس بھی ہین، اسلیئے ایک قدیم و ازلی و ابدی نفس کا وجود تسلیم کرنا ناگزیر ہی جو جملہ کائنات کا علیم و خبیر ہی، اور جو اسے اپنے مقرر کردہ قوانین کے مطابق ایک خاص ترتیب سے پیش نظر کرتا رہتا ہی، اور انھین کو ہم قوانین فطرت سے موسوم کرتے ہین،

(۵) ا- اچھا یہ تو فرمایئے کہ ہمارے تصورات بالکل عدیم الحرکت ہین، یا ان مین کسی قسم کی قوتِ فاعلی بھی ہوتی ہے؟

ف - تمامتر عدیم الحرکت و غیر فعال ہوتے ہین۔

ا- لیکن خدا تو تمامتر فعال، ہمہ تن حرکت ہے؟

ف - بیشک،

ا- تو معلوم ہوا، کہ کوئی تصور نہ خدا کے مانند ہی، نہ اسکی ماہیت کا استحضار کرسکتا ہی،

ف - مانا،

ا- اب جب آپ یہ تسلیم کر چکے، کہ نفس باری کا کوئی تصور آپکے ذہن مین نہین، تو آپ کیونکر اسکے امکان کے مدعی ہو سکتے ہین کہ اسکے نفس مین اشیاء کا وجود ہی؟ اور آپ باوجود نفس باری کے عدم تصور کے اُسکے امکان وجود کے مدعی ہو سکتے ہین، تو کیا وجہ ہی کہ اسطرح مین بھی وجود مادّہ کے عدم تصور کے باوجود اسکے امکان وجود کا مدعی نہ ہو سکون؟

ف - پہلے اپنے پہلے سوال کا جواب لیجیئے، یہ سچ ہی، کہ صحیح معنی مین مجھے نہ خدا کا تصور ہی نہ کسی اور روح کا، اسلیئے کہ یہ تمامتر فعال ہین اور ہمارے تصورات ٹھہرے غیر فعال وہ انکا کیونکر استحضار کرسکتے ہین؟ بایںہمہ مجھے اپنے روحانی و فکری وجود کا اسی قدر قطعیت کے ساتھ یقین ہی، جسقدر کہ اپنے تصورات کا اسکے سوا مجھے لفظ "مین" اور "مجھے" کے مفہوم کا پورا علم ہی، پھر مجھے یہ علم بداہتہً و براہ راست حاصل ہوا ہی، گو اسکے حصول کا طریقہ ایک مثلث،

ایک رنگ، ایک آواز کے طریق ادراک سے مختلف ہی، نفس یا روح نام ہی اس ناقابل تقسیم وغیر ممتد شے کا، جو فکر، عمل، و ادراک کرتی ہی، مین اسے ناقابل تقسیم اسلئے کہتا ہون کہ غیر ممتد ہی، غیر ممتد اسلیئے کہ ممتد، متشکل، متحرک اشیا، تصورات ہوتی ہین، اور ظاہر ہی کہ جو شے ادراک تصورات فکر و ارادہ کرتی ہی، وہ نہ تصور ہو سکتی ہی نہ مماثل تصور، تصورات (معلوم ہو چکا کہ عدیم الحرکت و مدرک ہوتے ہین، اور ارواح انسے بالکل متغائر ہین۔ اسلیئے یہ تو کہا ہی نہین جا سکتا کہ روح ایک تصور یا مماثل تصور ہی، البتہ تصور کو وسیع مفہوم مین لیکر کہہ سکتے ہین کہ میری روح سے مجھے خدا کی تصور یا شبیہ کا حصول ہوتا ہی، گو بہت ہی ناصاف اور دُھندلا، اسلیئے کہ خدا کا درک مجھے جو کچھ بھی ہی، وہ روح ہی پر غور کرنے، اسکی قوتون کو ترقی دینے، اور اسکی خامیون کی اصلاح کرنے ہی سے حاصل ہوتا ہی۔ اسی بنا پر عدیم الحرکت تصور نہ ہستی، تاہم اپنے اندر، مین ایک طرح کی خدا کی فاعلی و فکری شبیہ ضرور رکھتا ہون، اور گو مجھے ذات باری کا ادراک حس سے نہین ہوتا، تاہم مجھے اسکا ادراک ہوتا ہی یا بالفاظ دیگر مجھے غور و استدلال کے ذریعہ سے اسکا علم ہوتا ہی، اپنے نفس اور اپنے تصورات کا مجھے براہ راست علم ہوتا ہی، انکی مدد سے مجھے بالواسطہ دوسرونکے تصورات و ارواح کے وجود ممکنہ کا علم ہوتا ہی، اسکے بعد مین اپنے وجود، نیز اس محکومی سے جو اپنے اندر، اور اپنے تصورات مین پاتا ہون، ایک عمل استدلالی سے لازمی طور پر اس نتیجہ پر پہنچتا ہون کہ خدا کا وجود ہی، اور اسکے نفس مین جملہ مخلوقات کا وجود ہی۔ یہ آپکے پہلے سوال کا جواب ہوا، رہا آپکا دوسرا سوال، تو اسکا جواب اسوقت تک خود ہی آپکی سمجھ مین آگیا ہوگا، مادہ کا وجود نہ آپ کسی عدیم الحرکت ہستی یا تصور کی طرح خارج مین محسوس کرتے ہین، نہ اپنی ذات کی طرح اسکا عقلاً علم رکھتے ہین، نہ آپ کسی مماثلت یا مشابہت کی بنا پر اسے بالواسطہ معلوم کرتے ہین، اور پھر نہ آپ کسی براہ راست معلوم شدہ

شے سے انتاج اسکے وجود تک پہنچتے ہین۔ اس سے ظاہر ہی کہ وجود باری و وجود مادہ بالکل مختلف چیزین ہین[1]،

(۶) ا۔ آپکا دعویٰ ہی کہ ایک طرح کی تمثال یا تصور خدا خود آپکی روح آپ مین پیدا کرتی ہی ساتھ ہی آپ اسکا بھی اعتراف کرتے ہین، کہ صحیح معنی مین روح کا کوئی تصور آپکو نہین پھر آپ یہ بھی کہتے ہین کہ ارواح تصورات سے بالکل متباین و متغائر وجود رکھتی ہین، جس کے معنی یہ ہین کہ کوئی تصور روح کی مانند نہ ہو، اور اس سے یہ لازم آتا ہی، کہ روح کا کوئی تصور نہ ہو، لیکن آپ کا دعویٰ اسکے برخلاف یہ ہی، کہ ایک جوہر روحانی کا وجود ہی، گو ہمین اسکا تصور نہین ہوتا! حالانکہ آپ جوہر مادی کے وجود کے اسی بنا پر منکر ہین کہ ہمین اسکا تصور یا درک نہین ہوتا، واہ کیا انصاف ہی! اگر بے اُصولی سے بچنا ہی، تو یا وجود روح سے دست بردار ہو جیئے، یا وجود مادہ کو تسلیم کیجیئے،

ف۔ پہلی بات تو یہ ہی، کہ مین جوہر مادی کا محض اس بنا پر ہرگز منکر نہین ہون، کہ وہ درک مین نہین آتا۔ بلکہ اس بنا پر انکار کرتا ہون، کہ اس سے تنافر لازم آتا ہی، یعنی ذہن اسے قبول ہی نہین کرتا، کہ اُسکا درک ہو سکے۔ مین کہتا ہون، کہ ایسی صدہا چیزین موجود ہونگی، جنکا نہ مجھے نہ کسی اور انسان کو تصور و درک ہی، اور نہ ہو سکتا ہی، لیکن پھر بھی ان چیزونکا وجود ممکن ضرور ہوگا، یعنی انکی جو تعریف بیان کی جائیگی، اسمین کوئی تناقض و تنافر نہ ہوگا، دوسری بات یہ ہی کہ گو ہم اجمالاً یہ تسلیم کرتے ہین کہ بہت سی ایسی چیزین موجود ہونگی، جو ہمارے ادراک مین نہین آتین، تاہم کسی مخصوص (غیر مدرک[2]) شے کے وجود کے ہم اُسوقت تک قائل نہین ہوتے جب تک اسکے تسلیم کرنے کی کوئی وجہ موجہ نہ موجود ہو، لیکن وجود مادہ کے لیئے

[1] یعنی ایک کو دوسرے پر قیاس نہین کر سکتے، م،

کوئی وجہ موجود نہین مجھے نہ اسکا براہ راست بدیہی علم ہوتا ہی، اور پھر مین بالواسطہ[1] احساسات تصورات، مشاعر، اعمال، وجذبات کی مدد سے انتاجًا ایک لایعقل، غیر حاس، وغیر فعال جوہر کے وجود تک لزومًا کیا معنی اغلبًا بھی نہین پہنچ سکتا ہون، بہ خلاف اسکے مین اپنے روح یا نفس کے وجود کا علم بداہتہً غور کرنے سے حاصل رکھتا ہون، معاف فرمایئے گا، اگر مجھے پچھلے اعتراضات کے جواب مین پچھلے جوابات دُہرانا پڑین، جوہر مادی کی تو تعریف ہی مین ایک کھلا ہوا تناقض یا تنافر موجود ہی، درانحالیکہ وجود روح مین یہ بات نہین، یہ کہنا کہ تصورات ایک غیر مدرک شے مین موجود ہین، یا غیر فعال شے سے پیدا ہوتے ہین، کھلا ہوا تناقض[2] ہی، بہ خلاف اسکے اِس دعوے مین کوئی تناقض نہین، کہ ایک مدرک شے حامل تصورات ہی، یا ایک شے فعال انکی علت[3] ہی، یہ مسلم ہی، کہ دیگر محدود ارواح کے وجود کا ہمارے پاس نہ کوئی براہ راست ثبوت ہی، نہ کوئی بدیہی علم ہی، لیکن اِس سے یہ لازم نہین آتا، کہ یہ ارواح اور جواہر مادی ایک ہی حکم مین داخل ہو جائین، درانحالیکہ آخر الذکر کے تسلیم کرنے سے تنافر لازم آتا ہی، اور اوّل الذکر کے وجود سے نہین آتا، آخر الذکر کا وجود کسی استدلال سے ثابت نہین ہوتا، اور اول الذکر کے لیئے قیاس غالب موجود ہی، وجود مادہ کو تسلیم کرنے کے لیئے کوئی معقول شہادت یا قرینہ نہین ملتا، بہ خلاف اس کے ہماری جیسی دیگر ارواح محدود کے وجود کی تائید قرائن وشواہد سے ہوتی ہی، سب سے آخر مین یہ کہ مجھے گو صحیح معنی مین روح کا تصور نہین، تاہم مین اسکا درک[4] رکھتا ہون، مین

[1] اصل کتاب مین یہان (Immediately) تھا، جسکے معنی براہ راست کے ہین، لیکن غالبًا یہ طباعت کی غلطی ہی، مین اسکی جگہ پر (Mediately) سمجھتا ہون، جسکے معنی بالواسطہ کے ہین، اور یہی بیان سے بیان ہوتے ہین م

[2] اور یہی مادہ کی تعریف بیان کیجاتی ہی، م [3] اور یہی روح کی تعریف ہی، م [4] تصور و درک کے فرق کے لیئے دیکھو مبادی علم انسانی

اسے بہ حیثیت تصور کے، یا بذریعہ تصور کے ادراک نہین کرتا، لیکن غور وفکر سے اس کا علم رکھتا ہون،

(۷) ا- آپ اپنی زبان سے جو کچھ بھی کہین، مین تو آپ کے مسلمات اور آپ کے طریق استدلال سے یہی نتیجہ نکالتا ہون، کہ آپ ایک مجموعۂ تصورات متحرکہ ہین، جنکا حامل کوئی بھی جوہر نہین، الفاظ کے استعمال کے لیئے انکا بامعنی ہونا ضروری ہی، اور چونکہ جوہر روحانی (کی اصطلاح) اسی قدر بے معنی ہی، جسقدر جوہر مادی، اسلیئے دونونکو باطل سمجھنا چاہیئے،

ف- مین کتنی مرتبہ عرض کرون، کہ مجھے اپنی ذات کا علم وشعور ہی، اور مین خود، اپنے تصورات کا مرادف نہین ہون، بلکہ انکے علاوہ ایک ذی فکر، فعال، ہستی ہون، جو ادراک، علم، ارادہ اور تصورات کی بابت اعمال صادر کرتی رہتی ہی، مجھے اسکا علم ہی، کہ میری ذات رنگ وآواز دونون کا ادراک کرتی ہی، لیکن آواز رنگ کا ادراک نہین کرسکتی، اور نہ رنگ آواز کا ادراک کرسکتا ہی، اسلیئے میری ذات واحد، رنگ وآواز دونون سے بلکہ انھین دو پر کیا موقوف ہی، جملہ اشیاء محسوسہ وتصورات غیر متحرکہ سے جداگانہ ایک ہستی رکھتی ہی۔ لیکن اس طرح کا کوئی علم مجھے مادہ یا جوہر مادی سے متعلق نہین، ساتھ ہی مین یہ جانتا ہون، کہ جس شے سے تنافر لازم آتا ہی، اسکا وجود محال ہی، اور وجود مادہ سے تنافر لازم آتا ہی، اسکے علاوہ مجھے اسکا بامعنی علم ہی، کہ ایک حامل تصورات یا جوہر روحانی موجود ہی، یعنی روح جو تصورات کا علم وادراک رکھتی ہی، البتہ اس دعوے کا کوئی مفہوم میری سمجھ مین نہین آتا، کہ ایک غیر مدرک جوہر مین تصورات موجود ہین، یا وہ خود تصورات، یا انکے اصل کا حامل ہی، اس بنا پر وجود روح پر وجود مادہ کو قیاس کرنا کسی طرح صحیح نہین،

(۸) ا - خیر، اِس باب مین تو مجھے اطمینان ہوگیا، لیکن کیا آپکا واقعی سنجیدگی سے یہ خیال ہی کہ اشیاء محسوسہ کا وجود اصلی اُنکی مدرکیت کے مُرادف ہی؟ اگر ایسا ہی، تو اسکی کیا وجہ ہے کہ ساری دُنیا ان دو چیزون مین تفریق کرتی ہی؟ کسی سے بھی پوچھ لیجیئے ہر شخص یہی کہے گا، کہ کسی شے کا وجود ایک بات ہی، اور اسکا ادراک کیا جانا دوسری بات ہی (موجودیت و مدرکیت دو بالکل مختلف چیزین ہین[۱])

ف - مجھے بھی منظور ہی کہ میرے خیال کی تصدیق کے لئے اسکا مرافعہ عام خلقت کی معدلت گاہ مین کیا جائے، باغبان سے پوچھیئے، کہ وہ سامنے کے فلان درخت کے وجود کا کیون یقین رکھتا ہی، وہ یہی جواب دیگا، کہ اسلیئے کہ اسے دیکھتا اور محسوس کرتا ہی، یا بہ الفاظ دیگر اپنے حواس سے اس کا ادراک کرتا ہے، اِس سے یہ پوچھیئے کہ نارنگی کے درخت کے وہان موجود نہ ہونے کا اسے کیونکر علم ہی، وہ یہی کہے گا، کہ اسلیئے کہ اُسے اسکا ادراک نہین ہوتا، غرض جس شے کا اسے حواس سے ادراک ہوتا ہی، اسی کے وجود کا وہ قائل ہی، اور جو شے اسکے لئے غیر مدرک ہی، اسی کے وجود کا وہ منکر ہے،

(۹) ا - اچھا یہ تو مین نے بھی تسلیم کر لیا، کہ شے محسوس کا وجود اسکی قابلیت مدرکیت کے مرادف ہی، لیکن یہ لازم نہین آتا، کہ واقعتہً وہ شے ادراک مین آئے بھی،

ف - لیکن جس شے مین ادراک کیئے جانے کی قابلیت ہی، وہ تو تصور ہی ہی، اور تصور کا وجود بغیر اُسکے واقعتہً ادراک کیئے جانے کے کیونکر ممکن ہی؟ یہ دونون مسائل تو عرصہ ہوا مسلم ہو چکے ہین،

ا - اپنی رائے کی صحت کو جانے دیجیئے - یون ایک عام حیثیت سے دیکھیئے، کیا آپکو یہ خیال بیحد حیرت انگیز اور عام طبائع سے بالکل بیگانہ نہین معلوم ہوتا؟ کسی شخص سے

---

[۱] م،

یہ بھی سوال کیجیے، کہ سامنے والے درخت کا وجود اسکے ذہن مین ہی یا خارج مین، تو فرمایئے، وہ کیا جواب دیگا؟

ف - وہی جواب دیگا، جو مین خود کہتا ہون، یعنی یہی، کہ اسکا وجود اسکے ذہن سے خارج مین ہی، لیکن ایک مسیحی کو تو اس عقیدہ پر کچھ بھی اچنبھا نہ ہونا چاہیئے، کہ حقیقی درخت کا وجود گو اسکے نفس سے خارج مین ہی، لیکن حقیقۃً خدا کے غیر محدود نفس کے اندر رہی، غالبًا اول نظر مین اسے اسکے بدیہی ثبوت مین تامل ہوگا، اسلیے کہ درخت اور (درخت ہی پر کیا منحصر ہی) ہر محسوس شے کا وجود اُسکا مستلزم ہی، کہ اسکا حامل کوئی نفس ہو، لیکن نفس اس حقیقت سے اسے انکار ہو نہین سکتا، مادیین کے اور میرے درمیان جو امر مابہ النزاع ہی، وہ یہ نہین کہ اشیا کا وجود حقیقی فلان فلان اشخاص کے ذہن سے خارج مین ہی، بلکہ یہ ہی کہ آیا اُسکا کوئی وجود مطلق ہی، تمام اذہان ونفوس سے خارج، اور خدا کے دائرہ ادراک سے باہر؟ بعض مشرکین وفلاسفہ نے اسکا جواب اثبات مین دیا ہی، لیکن جن لوگون کا تخیل ذات باری سے متعلق، کتاب مقدس کے مطابق ہوگا، انکی یہ رائے نہین ہو سکتی،

(۱۰) ا - آپکے اُصول کے مطابق اشیاء موجود فی الحقیقت اور خواب کے اشکال وہمی وخیالی مناظر کے درمیان کیا فرق ہی؟ موجودات ذہنی تو یہ سب ہین،

ف - وہم وتخیل کے پیدا کردہ تصورات دُھندلے اور ناصاف ہوتے ہین، اسکے علاوہ انکا دارومدار تمامتر قوتِ ارادی پر ہوتا ہی، انکے مقابلہ مین حواس کے ادراک کردہ تصورات، یعنی اشیاء حقیقی زیادہ واضح وروشن ہوتی ہین، اور چونکہ ہمارے نفس پر ایک دوسری روح سے منقش ہوتے ہین، اسلئے انکا وجود ہمارے ارادے پر مشروط نہین ہوتا، اور اس بنا پر ان دونون مین التباس کا اندیشہ نہین، ورنہ پھر

مناظر خواب کے ساتھ، جو دُھندلے، غیر مرتب، و منتشر ہوتے ہین، اور گو وہ اُسوقت کتنے ہی مطابق اصل معلوم ہون، تاہم اُنکی بے ترتیبی، اور زندگی کے پہلے اور پچھلے حصون مین سے انکی بے تعلقی انھین بآسانی بیداری کے تصورات سے ممتاز کردیتی ہی، غرض یہ کہ جو فارق آپ اپنے اُصول کے لحاظ سے واقعات موہومات مین قائم کرتے ہین، ظاہر ہی کہ وہی میرے اُصول کے لحاظ سے بھی قائم رہین گے، اسلیئے کہ آپ بھی کسی شے مُدرک ہی کو فارق قرار دینگے، اور مین نہین چاہتا، کہ کسی شے مدرک سے آپکو محروم کرون،

(۱۱) ا- تاہم اسکے تو آپ بہرحال قائل ہین، کہ دُنیا مین بجز تصورات وارواح کے اور کوئی شے نہین، اور یہ تو آپ بھی تسلیم کرینگے، کہ یہ کیسی اعجوبہ زا بات ہے!

ف- مین اسقدر تسلیم کرتا ہون کہ لفظ تصور کو معمول عام سے ہٹا کر شے کے مرادف استعمال کرنا بے شبہہ کانون کو نامانوس معلوم ہوتا ہی، مین نے اِسے اسلیئے استعمال کیا کہ اِس اصطلاح مین ذہن کے ساتھ ایک لازمی تعلق کا مفہوم بھی شامل ہی اور اِس سے فلاسفہ عموماً فہم کے مُدرکات بلاواسطہ مُراد لیتے ہین[۱]، لیکن یہ دعویٰ الفاظ کے لحاظ سے خواہ کتنا ہی نامانوس معلوم ہو، اپنے مفہوم کے لحاظ سے ہرگز عجیب و مستبعد نہین، اسلیئے کہ اسکا مفہوم اِس سے زائد اور کچھ نہین، کہ وجود صرف اشیائے مدرکہ و اشیاء مدرکہ کا ہی یا بالفاظ دیگر، ہر غیر مدرک شے کے لیے اسکی ساخت و سرشت کے لحاظ سے لازمی ہی کہ وہ کسی نفس کے لیئے مدرک ہو۔ اگر وہ نفس محدود و مخلوق نہین، تو یقیناً خدا کا وہ غیر محدود نفس ہوگا، جس مین ہم رہتے ہین، حرکت کرتے ہین، اور اپنا وجود رکھتے ہین، اب فرمایئے یہ دعویٰ مستبعد ہی، یا یہ کہنا کہ صفات محسوسہ اشیاء مین موجود نہین، جسکا دوسرے لفظون مین یہ منشا ہوتا ہی، کہ ہمین ہستی اشیا کا یقین نہین ہوتا

[۱] تصورات "کو" اشیاء" کے مرادف قرار دیدینے کے متعلق مزید بحث کے لیئے دیکھو، مبادی، بند ۳۸-۳۹۔

یا یہ کہ انکی ماہیت اصلی کا علم نہین ہوتا، درآنحالیکہ ہم انھین دیکھتے بھی ہین اور مس بھی کرتے ہین، اور اپنے تمام حواس سے انکا ادراک کرتے رہتے ہین؟

(۱۲) ا- لیکن کیا اس سے یہ نتیجہ نہین لازم آتا، کہ مادی وجسمانی علل کا وجود ہی سرے سے نہین، بلکہ صرف ایک روح (یزدانی) ہی تمام مظاہر کائنات کی علت قریبہ ہی؟ اور کیا کوئی دعویٰ اس سے زیادہ مستبعد ہوسکتا ہے؟

ف- بیشک اس سے ہزار ہا درجہ زائد مستبعد یہ دعویٰ ہی، کہ ایک قدیم الحرکت شے نفس پر عامل ہوتی ہی، گویا جو شے خود غیر مُدرِک ہوتی ہی، وہ ہمارے ادراکات کی علت ہی، اسکے علاوہ آپکو یہ دعویٰ، معلوم نہین کیون اتنا مستبعد نظر آتا ہی، حالانکہ بعینہٖ وہی ہی، جسے خود کتب مقدسہ نے سیکڑون جگہ پیش کیا ہی، کتب مقدسہ مین خدا ہی کو ہر جگہ اُن تمام معلولات کی علت تامہ وقریبہ ظاہر کیا گیا ہی، جنکا انتساب بعض مشرکین وفلاسفہ، فطرت، مادہ، تقدیر وغیرہ کسی نہ کسی لایعقل ہستی کی جانب کرتے ہین، ہماری کتاب مقدس مین اسکا بیان اس کثرت وتواتر کے ساتھ آیا ہی، کہ مجھے اسکے حوالہ دینے بالکل غیر ضروری ہین،

(۱۳) ا- مگر آپکو یہ نہین معلوم کہ خدا کو کائنات کی ہر حرکت کا براہ راست خالق قرار دینے سے یہ لازم آتا ہی، کہ وہ قتل، الحاد، زناکاری ودیگر معاصی کبیرہ کا بھی خالق ہے،

ف- اسکے جواب مین پہلی بات تو یہ ہی، کہ جُرم کی نوعیت بہرصورت قائم رہتی ہی، خواہ مجرم ارتکاب جرم مین کسی ذریعہ سے کام لے یا نہ لے- اِس لحاظ سے خدا کا خالق معاصی ہونا دونون صورتون مین یکسان رہتا ہی، خواہ آپ اسے آلہ کی وساطت یا کسی محل موسوم بہ مادہ کی اعانت سے فاعل قرار دین، اور خواہ میری طرح ہر شے کا براہ راست فاعل قرار دین،

لہ مبادی بند، ۱۵، ۳، ۵۳،

جسے عوام فطرت کی جانب منسوب کرتے ہین، اسکے علاوہ دوسری بات یہ ہو کہ گناہ یا خطائے اخلاقی، کسی حرکت یا وقوعۂ خارجی، و مادی کا نام نہین، بلکہ قوانین عقل و مذہب سے اندرونی انحراف کا نام ہی، چنانچہ اسی بنا پر میدان جنگ مین دشمن کو قتل کرنا یا مجرم کو قانوناً سزائے موت دینا، گناہ نہین سمجھا جاتا، حالانکہ ظاہر ہو کہ وقوعۂ خارجی کے لحاظ سے قتل عمد اور اِن صورتون مین مطلق فرق نہین، پس جب یہ مسلم ہو چکا، کہ گناہ کسی وقوعہ خارجی کا نام نہین تو خدا کو اسی قسم کے تمام اعمال و وقوعات کا فاعل براہ راست قرار دینے سے اسکا مرتکب معاصی ہونا لازم نہین آتا، پھر ایک بات یہ بھی ہی، کہ مین نے یہ کبھی نہین عرض کیا، کہ صرف خدا ہی فاعل وحید ہی، جو اجسام مین حرکت پیدا کرتا ہی، مین نے یہ بے شبہہ کہا ہی، کہ ارواح کے سوا اور کوئی فاعل نہین، لیکن یہ دعوے اِس عقیدہ کے ذرا بھی منافی نہین کہ تکوین اعمال و حرکات مین ذی عقل و شعور ہستیون کو بھی ایک محدود درجہ تک دخل و تصرف ہوتا ہی، جو گو بالآخر خدا ہی کی قوت سے ماخوذ ہوتا ہی، تاہم براہ راست تو انھین (محدود) ہستیون کے ارادون کے ماتحت و محکوم ہوتا ہی، اور اِس لحاظ سے انھین جرائم و معاصی کا ذمہ دار بنانے کے لیئے کافی ہے،

(۱۴۲) ا- لیکن جناب، مادہ، یا جوہر مادی کا انکار، اصلی سوال تو یہی ہی، اسکے متعلق آپ مجھے یہ اطمینان کبھی نہین دلا سکتے، کہ اِس سے مخلوقات کے ذہن کو تنافر نہین ہی، اگر رائے عام کی اکثریت کی بنا پر اس بحث کا فیصلہ ہو، تو مجھے یقین کامل ہی، کہ آپ بغیر رائین شمار کیئے ہی اپنے دعوے سے دست بردار ہو جائین گے،

ف- مین بھی یہی چاہتا ہون، کہ ہماری آپکی رائین صحت کے ساتھ دنیا کے سامنے پیش کی جائین، مگر سلیم الفطرت دنیا کے سامنے، جس پر فلسفۂ مروجہ کے پردہ نہ پڑے ہوئے ہون،

میری حیثیت اس شخص کی ہی، جو اپنے حواس پر اعتماد رکھتا ہو، جو ان چیزون کو جنھین وہ دیکھتا اور محسوس کرتا ہی، صحیح باور کرتا ہی، اور جو انکے وجود کے بارہ مین کوئی شک و تذبذب نہین رکھتا، آپ اسکے مقابلہ مین اپنے دعوے کو اپنی تمام تشکیک واریتاب، اپنے تمام شکوک و شبہات کے ساتھ بیان فرمائیے، اور مین ہر ثالث کے فیصلہ کو قبول کرنے کے لیئے تیار ہون میرے نزدیک یہ ایک امر بدیہی ہی کہ روح کے علاوہ کوئی جوہر نہین، جو حامل تصورات ہو، یہ بھی مسلم ہی، کہ مدرکات براہ راست، تصورات ہی ہوتے ہین، پھر یہ بھی ناقابل انکار ہی، کہ یہ مدرکات، براہ راست، صفات محسوسہ ہی سے موسوم کیئے جا سکتے ہین، اس سے صریحی نتیجہ یہ نکلتا ہی، کہ ان صفات کا کوئی مستقر بجز روح کے نہین، جس مین انکا وجود ہی، اسکی کسی کیفیت یا عرض کی حیثیت سے نہین، بلکہ ایک شے مدرکہ کی حیثیت سے اس شے کے اندر جو اسکی مدرک ہی[1]، چنانچہ اسی بنا پر مین، مدرکات حواس کے لیئے کسی لا یعقل مستقر، اور اسی معنی مین، جوہر مادی کے وجود کا منکر ہون، لیکن اگر جوہر مادی سے محض جسم محسوس مراد ہو، جسے ہم دیکھتے اور محسوس کرتے ہین (اور میرے خیال مین عام خلقت اس لفظ سے صرف یہی مراد لیتی ہی)، تو مین وجود مادہ کا آپ سے کیا معنی ہر فلسفی سے زیادہ اعتقاد رکھتا ہون، خلقت کو اگر میری خیالات سے کچھ بھی تنافر ہی، تو اس غلط فہمی کی بنا پر کہ مین اشیاء محسوسہ کے وجود کا منکر ہون، لیکن چونکہ اس خیال کے ماننے والے دراصل آپ ہین نہ کہ مین اسلیئے اس تنافر و اعتراض کے مورد بھی مین نہین، بلکہ آپ ہین، میرا دعوی تو یہ ہو، کہ مجھے جسقدر اپنے وجود کا اعتقاد ہی اسیقدر یقین اجسام و جواہر مادی (بہ معنی اشیاء مدرکہ بالحواس) کے وجود کا بھی ہو، اور اسکے بعد دنیا کو ان مجہول الحال ماہیتون اور ہیولانی ہستیون کے وجود کی کوئی فکر و پروا نہین، جس کے بعض لوگ اسقدر گرویدہ ہین،

[1] مبادی، بند ۴۹.

(۱۵) ا - اچھا یہ تو فرمایئے، کہ اگر - بقول آپکے انسان کے پاس حقیقت اشیا کی دریافت کا ذریعہ صرف حواس ہین، تو اسکی کیا وجہ ہی، کہ انسان کو چاند ایک ہموار شفاف سطح کی صورت مین قریب ایک فٹ کے قطر کے نظر آتا ہی؟ یا ایک مربع مینار دور سے مُدوّر معلوم ہوتا ہی؟ یا پھر پانی مین چھڑی کا ایک سرا ڈالیئے، تو وہ ٹیڑھی دکھائی دیتی ہے ؟

ف - اِن صور تو نمین انسان سے ادراک تصورات مین غلطی نہین ہوتی، بلکہ اپنے موجودہ ادراکات سے جو نتائج وہ مُرتّب کرتا ہی، اس مین غلطی ہوتی ہی، مثلاً چھڑی کی جو مثال آپ نے دی، اس مین جو شے اُسے براہ راست باصرہ سے ادراک ہوتی ہی، وہ بے شبہہ ٹیڑھی ہی ہی، اور اس حد تک اسکا علم بالکل صحیح ہی، لیکن جب اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہی، کہ پانی سے باہر نکالنے پر بھی وہ ٹیڑھی رہیگی، یا مثل ٹیڑھی چیزون کے اسکے لامسہ کو متاثر کرے گی، تو اس مین وہ غلطی کرتا ہی، اسیطرح چاند یا مینار جیسا کہ ایک خاص مقام سے دکھائی دیتا ہی، یہ قیاس کرنا کہ انکی قربت کی حالت مین بھی یہ ایسے ہی دکھائی دینگے، بس یہی غلط ہی، لیکن یہ غلطی ظاہر ہی، کہ اسکے اس ادراک مین نہین ہوتی، جسے وہ براہ راست کر رہا ہی، بلکہ اسکے اِس نتیجہ مین ہوتی ہی، جو وہ مُدرَکات بالحواس سے معقولات کے متعلق یا اپنے تصورات حاضرہ سے زمانۂ غائب کے متعلق نکالتا ہی، یہی اُصول نظام شمسی (کوپرنیکس) پر بھی منطبق ہوتا ہی، بے شبہ ہمین حرکت ارض کا ادراک نہین ہوتا، لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا قطعاً غلط ہوگا، کہ روئے زمین سے اسقدر فاصلہ پر رہکر بھی جتنا زمین اور دوسرے سیارون کے درمیان ہی، ہمین اسکی حرکت محسوس نہ ہوگی،

(۱۶) مین مطمئن ہوگیا، اور مجھے یہ اعتراف کرنے مین تامل نہین، کہ آپکی باتین ہین لگتی ہوئی، لیکن ایک سوال کی اجازت دیجیئے، یہ فرمایئے کہ اب آپ جسقدر ابطال

مادہ کا یقین رکھتے ہین، کیا پہلے اسیقدر یقین آپکو وجود مادہ کا نہ تھا،

ف - بیشک تھا، لیکن اُسوقت اعتقاد بغیر کسی غور و فکر کے محض تقلیدی تھا، بہ خلاف اسکے موجودہ اعتقاد تحقیقات و ثبوت کے بعد قائم ہوا ہے،

(۱۷) ا - مجھے تو اب ایسا معلوم ہوتا ہی، کہ ہمارے آپکے اختلاف کی بنیاد تفریق معنوی پر نہین بلکہ نزاع لفظی پر ہی۔ اصل مسئلہ مین ہم آپ متحد ہین۔ فرق صرف طریقۂ تعبیر کا ہی، یہ بدیہی ہی کہ ہم خارج سے تصورات سے متاثر ہوتے ہین، یہ بھی بداہتہً نظر آتا ہی، کہ نفس سے خارج ان تصورات کے مخرج و مبدا کی حیثیت سے کچھ قوتین دین ”نقل“ و ”اصل“ کی اصطلاحات اب نہ استعمال کرونگا، ہونا چاہیئے، مگر ظاہر ہی، کہ یہ قوتین قائم بالذات نہین ہوسکتین، انکے لیئے کسی ذات کا وجود لازمی ہی، اسی کو مین مادہ سے موسوم کرتا ہون، اور آپ روح سے، بس جو کچھ فرق ہی، اسی قدر ہے،

ف - مگر یہ تو فرمایئے، کہ یہ پُر قوت ہستی، ذات، یا یہ قوتین ذی امتداد ہین؟

ا - امتداد اس ذات مین تو نہین، البتہ اس ذات مین یہ قوت موجود ہی، کہ ہم مین تصور امتداد پیدا کر دے،

ف - تو گویا وہ ذات خود، غیر ممتد ہے؟

ا - بیشک،

ف - لیکن وہ فعال تو یقیناً ہوگی؟

ا - قطعاً، اگر فعال نہ ہو تو اسکی جانب قوتون کے انتساب کے کیا معنی ہونگے؟

ف - اب دو باتونکا جواب اور دیجیئے، پہلے یہ کہ آیا فلاسفہ یا عوام کی زبان مین مادہ کا اطلاق کبھی بھی ایک ہستی فعال و غیر ممتد پر ہوسکتا ہی؟ اور پھر یہ کہ عرف عام و لغت مرّج

کے بالکل برعکس کسی اصطلاح کے استعمال سے زیادہ مضحک و مہمل شے کیا ہو سکتی ہی؟

ا۔ اچھا اگر آپ کا اعتراض لفظ مادہ پر ہو، تو اسے جانے دیجیئے، ہم اسکے لیئے کوئی تیسری شے مادہ و روح دونون سے جداگانہ فرض کیئے لیتے ہین، کیونکہ اسکی کوئی دلیل تو شاید آپ کے پاس بھی نہین، کہ اسے روح سے موسوم کرنا چاہیئے، کیا روح کے لفظ مین یہ مفہوم شامل نہین، کہ وہ ایک صاحب فکر، فعال، وغیر ممتد ہستی ہے؟

ف۔ میرے پاس دلیل ہی، اور وہ یہ ہو کہ مین جو کچھ کہتا ہون اسکے مفہوم کے تعقل کیلیئے میرے پاس نفس ہی، لیکن کسی عمل کے تعقل سے مجھ مین بجز ارادہ کے اور کچھ نہین پیدا ہوتا، اور ارادہ کا تخیل صرف روح ہی کے ساتھ پیدا ہوتا ہی، اسلیئے جب مین ہستی فعال کا ذکر کرتا ہون تو اس سے روح مُراد لینا ناگزیر ہوتا ہی، اسکے علاوہ یہ تو کھُلی ہوئی بات ہی، کہ جس شے مین خود تصورات موجود نہین، وہ مجھے دے بھی نہین سکتی، اور جس شے مین تصورات موجود ہین، ظاہر ہو کہ وہ روح ہی، اور زیادہ توضیح مطلوب ہو، تو یون سمجھیئے، کہ اس بارہ مین ہم آپ متحد الخیال ہین، کہ چونکہ ہم خارج سے متاثر ہوتے ہین، اسلیئے ہمارے اندر نہین، بلکہ ہم سے خارج، کسی ہستی مین قوتون کا ہونا لازمی ہی، یہانتک ہم آپ بالکل متفق ہین، اختلاف یہان آکر پڑتا ہی کہ اس ذی قوت ہستی کی نوعیت کیا ہی، مین کہتا ہون، کہ وہ ہستی روح ہی، آپ کہتے ہین کہ مادہ ہی یا کوئی اور شے (جسکی ماہیت کا مجھے کیا خود آپکو بھی علم نہین) مگر مین اس ہستی کے روحانی ہونے کا ثبوت رکھتا ہون، وہ یہ ہو کہ مین اپنے گرد و پیش جو حوادث و حالات ہر وقت دیکھتا رہتا ہون وہ اعمال معلوم ہوتے ہین، اور چونکہ اعمال ہین، اسلیئے انکا صدور ارادہ ہی سے ہو سکتا ہی، اور ارادہ کے لیئے کسی صاحب ارادہ کا ہونا ضروری ہی، پھر جن چیزونکا مین ادراک کرتا ہون، خود انکا یا انکی اصلون کا میرے نفس سے خارج مین وجود ہونا ضروری ہے،

لیکن چونکہ یہ مُدرَکات، تصورات ہین ظاہر ہو کہ انکا وجود بجز فہم کے اور کہین نہین ہو سکتا، اسلیئے ایک فہم کا موجود ضروری ہو، اور فہم و ارادہ یہ دو روح ہی کے خصائص امتیازی ہین[1] اس بنا پر ہمین اپنے تصورات کی علت فاعلی لامحالہ روح ہی تسلیم کرنا پڑیگی"

(۱۹) ا - اب آپنے اپنے خیال مین گویا مسئلہ بالکل واضح و صاف کردیا، حالانکہ اسکی خبر نہین کہ جو کچھ ارشاد ہوا ہو، یہ صاف تناقص کی طرف لے جاتا ہو، اچھا پہلے یہ فرمایئے، کہ خدا مین کوئی نقص رہجانا ایک مہمل بات ہو یا نہین؟

ف - اِس عقیدہ کی مہلیت مین کیا شبہ ہو سکتا ہے؟

ا - تکلیف اُٹھانا دلیل نقص ہو یا نہین؟

ف - ہے،

ا - ہم بعض وقت دوسری چیزون سے متاذی و متألم ہوتے ہین یا نہین؟

ف - ہوتے ہین،

ا - مگر آپ ابھی کہہ چکے ہین، کہ وجود روح کا ہو، اور روح خدا ہے،

ف - ہان مین تو اسی کا قائل ہون،

ا - ساتھ ہی آپ یہ بھی فرما چکے ہین، کہ خارج سے جن تصورات سے ہم متاثر ہوتے ہین، وہ اس نفس مین ہوتے ہین جو ہمارے اوپر موثر ہوتا ہو، نتیجہ یہ نکلا کہ تکلیف و اذیت کے تصورات خدا مین موجود ہین، یا بہ الفاظ دیگر خدا متاذی و متألم ہوتا ہو، گویا ذات باری مین یہ نقص باقی رہگیا ہو، اور اس عقیدہ کی مہلیت کا آپ ابھی ابھی اعتراف کر چکے ہین،

ف - اِس سے انکار نہین، کہ خدا کو ہر شے کا علم و واقفیت ہو، چنانچہ وہ دوسری

[1] مبادی، بند، ۲۷،

چیزون کی طرح درد و تکلیف کی کیفیت، بلکہ اس احساس تکلیف سے بھی واقف ہی، جو
اسکی مخلوقات کو ہوتا ہی، لیکن مجھے یہ ہرگز تسلیم نہین، کہ خدا ان احساسات تکلیف سے واقفیت
رکھنے بلکہ بعض حالات مین انکی علت ہونے کے ساتھ خود بھی تکلیف محسوس کرتا ہی، ہم چونکہ
محدود و محکوم ارواح ہین، بہ وساطت حواس، موثر خارجی کے اثرات سے متاثر ہوتے ہین،
جو ہماری مرضی کے خلاف ہونے کے باعث بعض اوقات ہمارے لئے مکلّف و مولّم ہوتے
ہین، لیکن خدا کسی خارجی شے سے متاثر نہین ہوتا، ہماری طرح وساطت حواس سے ادراک
نہین کرتا، اسکا ارادہ سب پر غالب و غیر مقید ہی، ہر شے کا مُسبّب ہی، اور کوئی شے اسے مغلوب
کیا معنی اسکا مقابلہ نہین کرسکتی، ظاہر ہی کہ یہ ہستی مطلق نہ کسی شے سے متاذی ہوسکتی ہی،
نہ کسی متالّم کیفیت سے متحسس ہوسکتی ہی، بلکہ سرے سے کسی حِس سے بھی متاثر نہین ہوسکتی،
ہم لوگ جسم کے پابند ہین، یعنی ہمارے جملہ ادراکات ہمارے حرکات جسمانی سے وابستہ ہین، ہماری
سرشت اِس قسم کی ہی، کہ ہم اپنے جسم محسوس کے اجزاء عصبی کے ہر تغیر سے متاثر ہون، اور
یہ جسم محسوس بجائے خود، صحیح معنی مین صرف اُن تصورات و صفات کا مجموعہ ہی، جن کا وجود
محض کسی نفس مین ہی، اِس بنا پر احساسات جسمانی کے اِس تعلق کے معنی صرف اسقدر ہین
کہ تصورات (یا اشیاء مُدرکہ براہ راست) کے دو سلسلون کے درمیان نظام کائنات مین تطابق
ہی، لیکن خدا تو روح مجرد ہی، جس مین اس طرح کی کوئی وابستگی ہی نہ تعلق، اسکے نفس مین تو یہ ہوتا
نہین، کہ جسمانی حرکات کے ساتھ لذّت و الم کے احساسات پیدا ہون، ہر قابل علم شے کا
علم رکھنا یہ بے شبہ دلیل کمال ہی، لیکن کسی اذیت سے متاثر ہونا یا حواس سے کسی شے کو
محسوس کرنا یہ دلیل کمال نہین بلکہ دلیل نقص ہی، خدا اول الذکر صفت سے موصوف
ہے نہ کہ آخر الذکر سے، خدا علم یا تصورات رکھتا ہے لیکن اِس کے تصورات کا

ماخذ ہماری طرح، حواس نہین ہوتے۔ آپ چونکہ اس کھلی ہوئی تفریق کو ملحوظ نہین رکھتے، اور دونون مین خلط مبحث کردیتے ہین، اسی لیئے آپ کو بے محل تناقض نظر آیا،

(۲۰) ا۔ لیکن آپ نے ابتک یہ خیال نہ فرمایا، کہ مادہ کی مقدار، تجربہ سے کشش اجسام کے متناسب ثابت ہوچکی ہی، اور تجربہ کا معارضہ کیونکر ہوسکتا ہے؟

ف۔ ذرا مین بھی سنون کہ اسکا آپکے پاس کیا ثبوت ہے،

ا۔ اسکا اُصول یہ ہی، کہ حرکت اجسام کے مدارج ہمیشہ مادہ کے اُن مقدارون اور رفتارون کے مجموعہ کے متناسب ہوتے ہین، جو ان اجسام مین ہوتی ہین، پس جہان کہین رفتارین برابر ہین، تو اسکا مطلب یہ ہی، کہ جتنی ہر جسم مین مقدار مادہ ہی، ٹھیک اسی کے تناسب سے انکے مدارج حرکت بھی ہین، اب تجربہ سے یہ دریافت ہوا ہی، کہ کل اجسام (اُن خفیف فروق سے قطع نظر کرکے جو ہوا کی مزاحمت سے پیدا ہوتے ہین) مساوی سرعت کے ساتھ نیچے اترتے ہین، اس سے یہ معلوم ہوا، کہ اجسام کی حرکت ہبوطی، اور لامحالہ اُنکی کشش بھی، جو اس حرکت کی علت ہی، مقدار مادہ کے متناسب ہی، فہو المقصود،

ف۔ آپ ایک مقدمۂ بدیہی یہ فرض کرتے ہین، کہ جسم کی مقدار حرکت ہمیشہ اسکی شرح رفتار و مادہ کے مجموعہ کے متناسب ہوتی ہی، اور اس مقدمہ سے آپ وجود مادہ پر استدلال کرتے ہین! کیا یہ صریحی استدلال دوری نہین؟

ا۔ مین اس مقدمہ سے صرف یہ مراد لیتا ہون، کہ حرکت متناسب ہوتی ہی شرح رفتار امتداد، و صلابت کے مجموعہ کے،

ف۔ اچھا یہی سہی، تو بھی اس سے یہ نتیجہ نہین نکلتا، کہ کشش مادہ کے مفہوم فلسفیانہ کے لحاظ سے اسکے متناسب ہوتی ہی، بجز اس صورت کے کہ آپ یہ فرض کرلین کہ نامعلوم جوہر

(یاجس نام سے بھی آپ اسے موسوم کرین) ان صفات محسوسہ کے متناسب ہوتا ہی، لیکن یہ فرض کرلینا صاف مصادرہ علی المطلوب ہی مجھے اس سے انکار نہین، کہ جسامت، صلابت، یامزاحمت کا وجود مُدرک بالحواس ہی، مین اس پر بھی بحث نہین کرتا، کہ شش ان صفات کے متناسب ہی، مجھے جس شے سے انکار ہی وہ یہ ہی، کہ یہ صفات ہماری مُدرکیا انکو ظہور مین لانے والی قوتین کسی جوہر مادی مین موجود ہین، مین اسکا منکر ہون اور آپ اسکے قائل، لیکن کوئی ثبوت آپ بھی ابتک نہین پیش کرسکے ہین،

(۲۱) ا۔ خیر اس مسئلہ پر تو اب مجھے بھی اصرار نہین، مگر یہ تو فرمائیے، کہ کیا آپکے خیال کے مطابق فلسفۂ طبیعی کے اساتذہ (یعنی علماء سائنس)[۵۲] ابتک خواب دیکھتے رہے؟ آخر وہ، جو وجود مادہ کو تسلیم کرکے حوادث کے متعلق جو نظریات وتشریحات پیش کرتے ہین، انکے کیا معنی رہجاتے ہین[۵۳]؟

ف۔ حوادث سے آپکی کیا مراد ہے؟

ا۔ اس سے مُراد اُن مظاہر سے ہی، جنھین مین اپنے حواس سے ادراک کرتا ہون،

ف۔ تو کیا مظاہر مُدرک بالحواس، تصورات نہین ہوتے؟

ا۔ اسکا اعتراف تو مین سو دفعہ کرچکا ہون،

ف۔ تو اب حوادث کی توجیہ کے معنی یہ بیان کرنا ٹھہرے، کہ ہم تصورات سے کیونکر متاثر ہوتے ہین، نیز یہ کہ وہ کس طریقہ اور کس ترتیب سے ہمارے حواس پر منقش ہوتے ہین، یہی معنی ہوئے یا کچھ اور؟

ا۔ یہی ہوئے،

ف۔ اچھا اب اگر آپ یہ ثابت کرسکتے ہین کہ کبھی کسی فلسفی نے ہمارے نفوس کے کسی

---

[۵۲] م، [۵۳] مبادی بند، ۵۰،

ایک تصور کی پیدائش کی توجیہ وجود مادہ کی بنا پر کی ہی، تو مین فوراً قائل ہوجاؤنگا، اور اس کے خلاف جو کچھ کہا گیا ہی، اس سب کو کالعدم تصور کرونگا، لیکن اگر آپ یہ نہین ثابت کرسکتے، تو تشریح حوادث پر زور دینا عبث ہی، کسی ذی علم و ذی ارادہ ہستی کے متعلق اگر یہ کہا جاوے کہ وہ تصورات کو پیدا یا ظاہر کرتی ہی، تو خیر، آسانی سے سمجھ مین آسکتا ہی لیکن جو ہستی ان قوتون سے بالکل معرّیٰ ہو، اسکے متعلق یہ دعویٰ کہ وہ تصورات کو خلق، یا کسی اور حیثیت سے عقل کو متاثر کرسکتی ہی، میری سمجھ مین مطلق نہین آسکتا، بلکہ مین تو یہ کہتا ہون، کہ اگر ہمین مادہ کا کچھ ایجابی علم ہوتا، اگر ہم اسکی صفات کا علم رکھتے، اور اسکے وجود کو سمجھ سکتے، تو بھی یہ دعویٰ مسئلہ کو صاف کرنے سے اتنا بعید رہتا، کہ (میرے نزدیک تو[1]) یہ دعویٰ بجائے خود، دُنیا مین سب سے زیادہ لاینحل مسئلہ رہتا، لیکن بااینہمہ میرا یہ مقصد نہین، کہ فلاسفہ طبیعئین نے ابتک کچھ کیا ہی نہین تصورات کے باہمی ربط و تعلق کے مشاہدات اور ان کے استدلالات سے وہ فطرت کے قوانین و طریق کار دریافت کرتے ہین، اور یہ شعبۂ علم مفید بھی ہی، اور ضروری بھی،

(۲۲) ا - لیکن کیا یہ خیال کیا جا سکتا ہی، کہ خدا کل نوع انسان کو دھوکے مین رکھے گا؟ کیا آپکے خیال مین یہ بات آتی ہی کہ خدا تمام دنیا کو وجود مادہ پر اعتقاد رکھنے پر مائل رکھے گا، درآنحالیکہ اسکا کوئی وجود نہین، ؟

ف - یہ تو میرے خیال مین آپ بھی نہ تسلیم کرینگے، کہ ہر عام خیال کا، جو تعصب، ضد، یا غلط فہمی کی بنا پر شائع ہوجائے، انتساب خدا کی جانب کیا جائے، ہم اسکی جانب جن خیالات و آرا کو منسوب کرتے ہین، وہ یا تو وہ ہوتے ہین، جو براہ راست وحی و الہام کے ذریعہ سے ہم پر القا ہوئے ہون، یا پھر وہ ہوتے ہین، جو ہمارے قوائے فطری کے لیئے، جو ہم مین خدا ہی کے

[1] م،

ودیعت کردہ ہین، اسقدر بدیہی ہون، کہ ہمارے لیئے انکار کی گنجائش ہی نہ ہو۔اب فرمایئے

کہ وجود مادہ کے لیئے کوئی وحی ہے؟ یا پھر کوئی شہادت (حواس[۵۱]) موجود ہے؟ اسے بھی جانے دیجیئے

یہ دیکھیئے، کہ مدرکات بالحواس سے علیحدہ، وجود مادہ کا یقین عامۃ الناس کو ہے کب؟ اور عامۃ الناس

کیا، بجز اِن چند فلاسفہ کے جو خود اپنا مفہوم نہین سمجھتے، اور کسی کو بھی نہین، آپکے سوال سے

ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ یہ مسائل آپکے نزدیک بالکل صاف ہین، آپ جب انھین مجھے بھی

سمجھا دیجیئے گا، اُسوقت مین ایک دوسرا جواب دینا فرض سمجھونگا، اُسوقت تک میرا یہ

جواب کافی ہے، کہ میرے خیال مین خدا نے نوع انسان کو ہرگز فریب نہین دیا ہے،

(۲۳) ا- لیکن اس خیال کی ندرت و اجنبیت کو کیا کیجیئے گا! اصل خطرہ تو یہین ہے، نئی

باتون کی ہمیشہ روک تھام کرنا چاہیئے، لوگون کے مسلمات مین خلل پڑتا ہے، اور انکے نتائج

کا کسی کو علم نہین ہوتا،

ف- مین نہین سمجھ سکتا، کہ کسی ایسے خیال کے ابطال سے، جسکی بنیاد نہ حواس پر ہے نہ

عقل پر اور نہ وحی زبانی پر، اُن عقائد مین کیونکر خلل پڑ سکتا ہے، جنکی بنیاد اِن سب پر ہے،

یہ مین بے شبہہ تسلیم کرتا ہون، کہ حکومت و مذہب مین بدعات خطرناک ہوتے ہین، اور انکی

روک تھام ہوتی رہنا چاہیئے، لیکن آخر فلسفہ مین انکے انسداد کی کیا بنا ہو سکتی ہے؟ کسی

شے نامعلوم کو معلوم کرنا، علمی بدعت ہے، اور اگر اس طرح کی بدعات کا سدباب کر دیا گیا ہوتا،

تو ابتک انسان نے علوم و فنون مین خاک ترقی کی ہوتی، لیکن خیر، بدعات و مستبعدات

کی حمایت سے مجھے سروکار نہین، مجھے کہنا یہ ہے، کہ اصل بدعات یہ ہین کہ[۵۲] صفات مدرکہ اشیا،

مین نہین، ہمین حواس پر اعتماد نہ کرنا چاہیئے؛ ہمین اشیا، کی اصل ماہیت کا مطلق علم نہین ہوتا،

---

۵۱ م، ۵۲ م،

بلکہ ہمین اشیاء کے وجود تک کا یقین نہین ہو سکتا؛ حقیقی آوازین اور رنگ، اور حقیقت نامعلوم حرکات و اشکال کے سوا اور کچھ نہین؛ حرکات بجائے خود نہ سریع ہوتی ہین نہ بطی! اجسام امتداد مطلق رکھتے ہین، بغیر کسی متعین شکل و جسامت کے؛ ایک بے شعور، لایعقل، عدیم الحرکت ہستی، روح پر عامل ہوتی ہی؛ جسم کا صغیر ترین ذرہ بیشمار اجزاء ممتد پر مشتمل ہوتا ہی؛ در اصل یہ سب بدعات ہین؛ یہ وہ انوکھے خیالات ہین جن سے انسان کی فطرت سلیم دنگ رہ جاتی ہی؛ اور جن کے تسلیم کر لینے سے ذہن انسانی شکوک و مشکلات کے جال مین اُلجھ کر رہ جاتا ہی؛ مین انھین، اور اُنھین کے مثل بدعات کے خلاف انسان کی فطرت سادہ و سلیم پر زور دیتا ہون، یہ بے شبہہ بہت ممکن ہی، کہ مجھے اسکے ثابت کرنے مین بعض نامانوس طریقہ یا غریب الفاظ کا استعمال کرنا پڑا ہو، لیکن میرے مفہوم کے پوری طرح ذہن نشین ہو جانے کے بعد اس مین اگر کوئی شے سب سے زیادہ عجیب معلوم ہوگی، تو صرف یہ کہ "یہ قطعاً ناممکن، بلکہ اجتماع نقیضین ہی، کہ کسی لایعقل شے کا وجود نفس سے مُدرک کیے جانے سے الگ ہو"، اور اگر یہ خیال حیرت انگیز سمجھا جاتا ہی، تو شرم کی بات ہی، کہ اِس زمانے مین اور ایک مسیحی ملک مین ایسا سمجھا جاتا ہے ا

(۲۴) ا- آپکو اس سے سروکار نہ ہونا چاہیئے، کہ دوسرون کے خیالات پر کیا کیا اعتراضات وارد ہوتے ہین- آپ صرف اپنی رائے کی صداقت ثابت کیجیئے، اب اِس سے بڑھکر کھلی ہوئی بات اور کیا ہوگی، کہ آپ تمام اشیاء کو تصورات مین تبدیل کیئے دیتے ہین، اور یہ کون کر رہا ہی؟ آپ، ہان آپ جو مجھ پر تشکیک کا الزام لگانے مین تامل نہین کرتے! یہ تو بالکل کھلی ہوئی بات ہی، اسکا کوئی جواب نہین ہو سکتا،

ف- آپ کو غلط فہمی ہوئی، مین اشیا کو تصورات مین نہین، بلکہ تصورات کو

اشیاء مین تبدیل کرتا ہون[۱]، اسلیئے کہ جو چیزین براہ راست ادراک مین آتی ہین، آپ انھین مظاہر اشیاء کہتے ہین، اور مین انھین کو اصل اشیاء حقیقی قرار دیتا ہون،

ا- اشیاء حقیقی! زبان سے جو کچھ چاہیئے، کہیئے، مگر یہ بالکل قطعی ہی، کہ آپکے اُصول کے لحاظ سے اشیاء کے خالی قالب رہ جاتے ہین، محض خارجی سطح جو حواس کو متاثر کرتی ہو،

ف- آپ جن چیزون کو "خالی قالب" اور "خارجی سطح" سے موسوم کرتے ہین، میرے نزدیک وہی اصل اشیاء ہین، اور وہ خالی یا ناقص تو ہو ہی نہین سکتین، بجز اسکے کہ آپکے نظریہ کے مطابق، ہیولیٰ کو ہر ذی جسم شے کا ایک عنصر حقیقی تسلیم کرلیا جائے، ہم آپ اس حد تک متفق ہین، کہ ادراک ہم صرف صور محسوسہ کا کرتے ہین، اختلاف اس امر مین ہی، کہ آپ انھین خالی مظاہر سمجھتے ہین، اور مین حقائق اشیاء، مختصر لفظون مین یہ کہ آپ حواس پر اعتماد نہین کرتے، مین کرتا ہون،

(۲۵) ا- آپکا دعویٰ یہ ہی، کہ آپ حواس پر اعتماد کرتے ہین، اور آپ کو اس پر ناز ہی، کہ آپ کو عامۃ الناس کی ہم خیالی حاصل ہی، آپکے خیال کے مطابق اصل ماہیت اشیاء حواس سے دریافت ہوتی ہی، لیکن پھر آخر اختلافات کیونکر پیدا ہوتے ہین؟ اور کیون نہین ایک شکل و دیگر صفات محسوسہ ہمیشہ، اور ہر طریقہ سے ایک ہی حال پر ادراک مین آتی ہین؟ اور کیون ہم کسی جسم کے بہتر مشاہدہ کے لیئے خوردبین استعمال کرتے ہین، اگر خالی آنکھ سے دیکھنے مین بھی وہ اسیطرح معلوم ہوسکتا ہے؟

ف- اصل یہ ہی، کہ جس شے کو ہم چھوتے ہین، وہ بعینہ وہ نہین ہوتی، جسے ہم دیکھتے ہین، کہ اور جو شے خوردبین سے معائنہ مین آتی ہی، وہ بعینہ وہ نہین ہوتی جسے ہم خالی آنکھ سے دیکھتے ہین،

[۱] مبادی، بند ۳۰

لیکن اگر ہر جزئی تفریق کی بنا پر ایک جدید نوع یا فرد قرار دی جائے تو تعداد اسما اس قدر کثیر ہو جائیگی، کہ زبان متحمل ہی نہ ہو سکے گی،[۱] اس دقت اور اسیطرح کی دوسری دقتوں سے جو ذرا سے غور کرنے پر نمایان ہو جاتی ہین، بچنے کے لئے، لوگ متعدد تصورات کو، جو مختلف حواس سے علم مین آتے ہین، یا ایک ہی حس سے مختلف اوقات یا مختلف حالات مین ہوتے ہین، مگر جن مین باہم کسی طرح کا ربط زمانی یا مکانی ہوتا ہی، یکجا کر لیتے ہین، اور ان سب کو ایک ہی تسمیہ کے تحت مین لا کر انھین ایک ہی شے سمجھتے ہین، اس سے نتیجہ یہ نکلا، کہ جب اپنی ایک دیکھی ہوئی چیز کی جانچ مین اپنے دوسرے حواس سے کرنے لگتا ہون، تو اسکا یہ مطلب نہین ہوتا، کہ جس شے کو مین دیکھ چکا ہون، اسکا بہتر علم حاصل کرون ایک حس کا مُدرک دوسرے حواس سے ادراک مین آ ہی نہین سکتا، اسیطرح جب مین خوردبین سے دیکھتا ہون، تو اسکا مطلب یہ نہین ہوتا، کہ جو شے مین نے خالی آنکھ سے دیکھی تھی، اسکا بہتر علم حاصل کرون، شیشہ سے ادراک کیا ہوا، مُدرک خالی آنکھ کی مُدرک سے بالکل مختلف ہوتا ہی، در اصل ان دونون صورتون مین مقصد صرف یہ ہوتا ہی، کہ تصورات کے باہمی ربط کا علم ہو، اور جس شخص کو جسقدر زائد ربط تصورات کا علم ہوتا ہی، اسیقدر وہ ماہیت اشیا، کا زیادہ عالم سمجھا جاتا ہی، پس جب ہمارے تصورات تغیر پذیر ہین، اور ہمارے حواس ہر حالت مین ایک ہی شے سے متاثر نہین ہوتے، تو آپکا اعتراض کہان باقی رہتا ہی؟ اور (اس صورت واقعہ سے[۲]) یہ نتیجہ تو بہر حال نہین نکل سکتا، کہ حواس ناقابل اعتماد ہین، یا یہ کہ وہ باہم، یا کسی اور شے کی نسبت سے متناقض ہین، تا وقتیکہ آپکا وہ وہم نہ تسلیم کر لیا جائے، کہ ہر شے کی ایک واحد، غیر متغیر و ناقابل ادراک حقیقی

[۱] ۵۱ م، [۲] ۵۲ م،

ماہیت ہوتی ہی، اور اس وہم کی بنیاد میرے نزدیک عام محاورہ کے صحیح مفہوم نہ سمجھنے پر ہی، جس مین متعدد جُداگانہ تصورات کو نفس کے سامنے کی ایک متحد شے کی حیثیت سے ظاہر کیا جاتا ہی بلکہ میرا خیال تو یہ ہی، کہ فلاسفہ کی اکثر غلط فہمیون کی بنیاد یہی ہی، یعنی اُنھون نے اپنے نظریات کی بنا، مفاہیم پر نہین، بلکہ الفاظ پر رکھی، اور ظاہر ہی کہ یہ الفاظ عامۃ الناس کے وضع کردہ ہین، جو محض روزانہ زندگی مین کاربرآری و سہولت کے غرض سے وضع کیئے گئے ہین، نہ کسی فلسفیانہ مقصد کو پیش نظر رکھکر،

ا- مین آپ کا مطلب سمجھ گیا،

(۲۶) ف - آپکے خیال کے مطابق، جو تصورات ہمین حواس سے ادراک ہوتے ہین، وہ اشیاء حقیقی نہین، بلکہ انکے عکس، یا انکی نقلین ہوتی ہین، اسلیئے ہمارا علم بھی اسی حدتک حقیقی ہوسکتا ہی، جس حدتک ہمارے تصورات ان اصلون کی صحیح نقلین ہوتی ہین، لیکن چونکہ آپ کی یہ مفروضہ اصلین بجائے خود مجہول ہوتی ہین، یہ کہنا بالکل ناممکن ہی، کہ ہمارے تصورات کس حدتک اِن سے مماثل ہین، بلکہ یہ بھی کہ آیا کچھ بھی مماثلت رکھتے ہین، اِس بنا پر ہمین یقین ہو ہی نہین سکتا، کہ ہم کچھ بھی علم حقیقی رکھتے ہین۔ علاوہ ازین چونکہ ہمارے تصورات برابر متغیر ہوتے ہین، درآنحالیکہ آپکی وہ مفروضہ اشیاءِ حقیقی غیر متغیر رہتی ہین، یہ ظاہر ہی، کہ سب تصورات صحیح نہین ہوسکتے، یا کم ازکم یہ کہ اگر بعض صحیح اور بعض غلط ہوتے ہین، تو بھی ہمارے پاس انکے درمیان تفریق و امتیاز کا کوئی ذریعہ نہین، اِس سے ہمارے شک تذبذب کو اور ترقی ہوتی ہی، پھر مزید غور سے یہ بھی معلوم ہوتا ہی، کہ یہ ہم کسی طرح خیال نہین کرسکتے، کہ تصور یا کوئی شے مماثل تصور کیونکر نفس سے خارج، اپنا وجود رکھ سکتی ہے۔ اور اس سے پھر یہ ذہن مین کسی طرح نہین آتا، کہ کائنات مین کوئی

حقیقی شے کیونکر موجود ہو سکتی ہی نتیجہ اِن سب باتون کا یہ ہوتا ہی کہ ہم انتہائی تشکیک کے اُلجھاؤ مین پھنس کر رہ جاتے ہین۔ اب مین آپ سے چار سوال کرتا ہون، پہلا یہ کہ آیا آپکے تصورات کا انتساب غیر مُدرک و قائم بالذات جواہر کی جانب، بہ حیثیت اصلوں کے کرنا، اِس ساری تشکیک کا اصلی ماخذ ہی یا نہین؟ دوسرا یہ کہ آپکو ان مجہول اصلون کا علم، عقل یا حواس کس ذریعہ سے ہوتا ہی؟ اور اگر ان دونون طریقون سے نہین ہوتا، تو انکے وجود کو تسلیم کیئے جانا ایک امر لغو ہی یا نہین؟ تیسرا سوال یہ ہی کہ آیا کافی غور کے بعد آپکے ذہن مین "جواہر غیر مُدرک کے وجود مطلق و خارجی" کا کوئی مفہوم و تخیل پیدا ہوتا ہی؟ آخری سوال یہ ہی، کہ آیا مقدمات کو پیش نظر رکھنے کے بعد یہ سب سے زیادہ قرین عقل نہین، کہ فطرتِ سلیم کی متابعت کی جائے، اپنے حواس پر اعتماد کیا جائے، مجہول الحال ماہیتون اور ہیولیٰ کا تخیل دور کر دیا جائے، اور عامۃ الناس کے ہم آہنگ ہو کر، اُن حقیقی چیزونکا وجود تسلیم کر لیا جائے، جو حواس سے ادراک مین آتے ہین؟

(۴۷) ا- سر دست اِن سوالات کا جواب تو مین نہین دیتا، مجھے دیکھنا یہ ہی، کہ آئندہ مشکلات کا حل آپ کیونکر کرتے ہین، یہ فرمائیے، کہ ایک شخص کے حواس جن مُدرکات کا ادراک کرتے ہین، کیا وہ اسیطرح دوسرون کے ادراک مین نہین آتے؟ یہان اگر سو آدمی اور ہون، تو وہ بھی باغ، درختون اور پھولون کو اسیطرح دیکھین گے جیسے مین دیکھ رہا ہون، لیکن یہ اشتراک و توافق اُن تصورات مین نہین باقی رہتا، جو مین اپنے تخیل مین پیدا کرتا ہون، کیا یہ شے، مُدرکاتِ اول الذکر و آخر الذکر مین تفریق نہین پیدا کر دیتی؟

ف- بیشک پیدا کر دیتی ہی، اور مین نے تو کبھی مدرکات حسی و خیالی کی تفریق سے انکار نہین کیا، لیکن آپ اِس سے ثابت کیا کرنا چاہتے ہین؟ آپ یہ تو بہر حال

نہین کہہ سکتے، کہ چونکہ اشیاء محسوسہ کا ادراک بہت سے لوگ کرتے ہین، اسلیئے وہ غیر مُدرک ہین،

(۲۸) ا - ہان اس سے توکوئی اعتراض نہین پیدا ہوتا، لیکن ایک دوسری بات نکلتی ہو آپکا تو یہی خیال ہی نہ، کہ حواس سے ہمکو صرف تصورات موجود فی النفس کا ادراک ہوتا ہی؟

ف - بیشک،

ا - لیکن وہی تصور جو میرے ذہن مین ہی ظاہر ہی کہ آپکے یاکسی اور کے ذہن مین نہین ہوسکتا، تو کیا اس سے یہ نتیجہ نہین نکلتا، کہ دو آدمی ایک ہی چیز کو نہین دیکھ سکتے؟ اور اس سے بڑہکر مستبعد کیا شے ہوسکتی ہے؛

ف - اگر لفظ "ایک ہی" سے عام بول چال والی مُراد لی جائے، تو یہ یقینی ہی (اور میرے اُصول کے ذرا بھی منافی نہین) کہ مختلف اشخاص ایک ہی شے کا ادراک کرتے ہین یا یہ کہ ایک ہی شے یا تصور کا ادراک مختلف نفوس مین ہوتا ہی، الفاظ تو لوگون کے من گڑھت ہین، اور چونکہ لوگ "وہی" کے استعمال کے ہر اس موقع پر عادی ہو گئے ہین، جہان کوئی فرق ادراک مین نہین آتا، اور رہین اُن کے مُدرکات مین کوئی تغیر کرنا نہین چاہتا اس لیئے لوگ جس طرح پیشتر سے یہ کہتے چلے آئے ہین کہ کئی آدمیون نے وہی شے دیکھی"، اسیطرح آئندہ بھی اس فقرہ کا استعمال جاری رہیگا، بغیر راست بیانی اور محاورہ زبان سے انحراف کیئے، لیکن اگر "وہی" کا لفظ فلاسفہ کی اصطلاح مین لیا جائے، جو اسمین اشتراک و یکسانیت کا فلسفیانہ مفہوم بھی شامل کرتے ہین، تو انکی تعریفات مختلفہ کے لحاظ سے (اسلیئے کہ فلسفیانہ یکسانیت کی کوئی تعریف انکے ہان خود مسلّم و متفق علیہ نہین) مختلف اشخاص کے لیئے ایک ہی شے کا ادراک ممکن بھی ہر اور ناممکن بھی۔ لیکن خیر، یہ مسئلہ چندان اہم ہے بھی نہین، کہ فلاسفہ "وہی" کا اطلاق کس شے پر کرینگے، فرض کیجیئے، چند متحد القویٰ افراد کسی جگہ مجتمع ہین، جو حواس سے یکسان طور پر متاثر

ہوتے ہین، اور جو زبان کے استعمال سے بالکل ناواقف ہین، ظاہر ہی کہ ان لوگونکے ادراکات
بالکل متحد ہونگے، یہ بے شبہ ممکن ہی، کہ گفتگو کے وقت بعض لوگ شے مُدرکہ کی یکسانیت کے لحاظ سے
انکے مدرکات کو "ایک ہی" شے سے تعبیر کرین، اور بعض لوگ اشخاص مدرکین کے اختلاف و
تعدد کی بنا پر مُدرکات کو اشیاء مختلفہ سے موسوم کرین؟ لیکن کون کہہ سکتا ہی، کہ یہ سارا اختلاف
محض لفظی نہین؟ یعنی صرف اس امر کا کہ جو کچھ مختلف اشخاص نے دیکھا ہی، اس لفظ پر "ایک ہی"
یا "وہی" کا اطلاق ہو سکتا ہی یا نہین؟ (ایک دوسری مثال[۵۱] یہ) فرض کیجیے، کہ ایک مکان ہی،
جسکی ظاہری شکل بدستور رہی، مگر جس کے تمام کمرے مسمار کر کے ازسر نو تعمیر کیئے گئے ہین، اب
آپ اسپر مصر ہین، کہ یہ "وہی" قدیم مکان ہی، اور مین کہتا ہون، کہ نہین، یہ "وہی" نہین،
(بلکہ ایک نیا مکان ہی[۵۲]) لیکن کیا یہ اختلاف لفظی میرے آپکے خیالات اصل مکان کے متعلق
متحد نہین؟ اور یہ نزاع تمامتر لفظی نہین؟ اگر آپ اسکے متعلق یہ کہیئے، کہ اختلاف لفظی ہی نہین بلکہ
معنوی بھی ہی، اسلیئے کہ مین نے مکان کی عینیت کا تصور مجردہ اس پر اضافہ کر دیا ہی، اور آپنے
ایسا نہین کیا، تو مین یہ عرض کرونگا، کہ مین تصور مجردہ عینیت کے مفہوم ہی سے ناآشنا ہون
بلکہ آپ سے یہ گزارش کرتا ہون، کہ (مین تو مین[۵۳]) خود آپ اسکا کیا مفہوم سمجھتے ہین؟——
کیون آپ ساکت کیون ہین؟ کیا آپ اب بھی اس سے مطمئن نہین، کہ لوگ جو وحدت و کثرت،
عینیت و تعدد، مین اس قدر جھگڑتے ہین، اسکی بنیاد تمامتر اختلاف الفاظ و اسماء پر ہی
نہ کہ کسی رائے و خیال کی معنوی تفریق پر؟ اچھا، ایک اور بات پر بھی تو خیال کیجیے، مادہ کا
وجود مسلّم ہو یا نہ ہو، ما نحن فیہ سے تو اسے کوئی تعلق ہی نہین، یہ تو مادیین کو بھی تسلیم ہی
کہ ہم حواس سے براہ راست جو کچھ ادراک کرتے ہین، وہ تصورات ہی ہوتے ہین،

۵۱م، ۵۲م ۵۳م،

اسلیئے آپکا اعتراض، کہ کوئی دو شخص بعینہ ایک ہی شے نہین دیکھتے، جس طرح میرے مقابلہ مین ہی، اسیطرح مادیین پر بھی وارد ہوتا ہے،

(۲۹) ا - یہ صحیح ہی - مگر وہ لوگ خارج مین ایک اصل بھی تو تسلیم کرتے ہین (جنکی یہ سب تصورات نقلین ہین اور) جسکی جانب وہ اِن تصورات کو رجوع کرکے گویا اصل حقیقت کا ادراک کرلیتے ہین -

ف - (اس نقل و اصل کے مسئلہ کا تو ابطال ہوچکا ہی - لیکن اس سے قطع نظر کرکے) آپ ایک خارجی اصل کا وجود میرے مسلمات کی بنا پر بھی تو فرض کرسکتے ہین، اور گو ظاہر ہی کہ یہ خارج صرف آپکے نفس سے ہوگا، نہ کہ اُس محیط کل نفس سے خارج، جو تمام اشیاء کا حامل ہی تاہم عینیت کے لحاظ سے اِسے خارجی ہی سمجھنا چاہیئے، اور آپ بھی یقیناً ایسا ہی سمجھتے ہونگے،

ا - ہان اب تو یہ پوری طرح میری سمجھ مین آگیا، کہ یا تو اس اعتراض کی کوئی اہمیت ہی نہین، اور یا اگر ہی تو دونون صورتو نمین مساوی ہے -

ف - اور جو اعتراض دو متناقض مسائل پر یکسان وارد ہوتا ہو، اِس سے کسی کے خلاف استدلال نہین ہوسکتا -

(۳۰) ا - یہ تو ٹھیک ہی، لیکن بہرحال اگر تشکیک کے خلاف آپکے تمام دلائل کا خلاصہ کیا جائے، تو صرف اسقدر نکلتا ہی، کہ "ہمین اِس امر کا یقین ہی کہ ہم واقعتہً دیکھتے، سُنتے، اور چھوتے ہین، یا بہ الفاظ دیگر ارتسامات محسوسہ سے متاثر ہوتے ہین"

ف - لیکن اِس سے زیادہ اور چاہیئے کیا؟ مین اِس سامنے والے پھل کو دیکھتا ہون، چھوتا ہون، چکھتا ہون، اور چونکہ مجھے یقین ہی، کہ کسی معدوم سے کو مین دیکھ چھو

اور چکھ نہین سکتا، اسلیئے اِس پھل کا وجود یقینی سمجھتا ہون، اگر اِس پھل سے آپ نرمی، طراوت، سُرخی، تیزی کے تمام احساسات حذف کرتے ہین، تو آپ خود اِس پھل کو معدوم کیئے دیتے ہین، یہ پھل ان حسّیات سے علیحدہ کوئی وجود ہی نہین رکھتا، اسی لیے مین کہتا ہون، کہ پھل مجموعہ ہی ارتسامات محسوسہ، یا تصورات مُدرَک بہ حواس مختلفہ کا اور ان تصورات کے مجموعہ کو ایک نام اسلیئے دید یا گیا ہی، کہ یہ تجربہ مین ہمیشہ یکجا آئے ہین، مثلاً جسوقت کام ودہن کو ایک خاص قسم کا ذائقہ محسوس ہوا، اُسی وقت بصارت کو سُرخ رنگ محسوس ہوا، لامسہ کو نرمی وگولائی وغیرہ کا احساس ہوا۔ اب جب مین اِس پھل کو دیکھتا، چھوتا، اور چکھتا ہون، تو مجھے مختلف طریقون پر اسکے وجود یا اُسکی حقیقت کا علم ہو جاتا ہی، گویا اسکی حقیقت اِن حسّیات کے علاوہ کوئی معنی ہی نہین رکھتی، لیکن اگر اس پھل سے آپکی مُراد کسی نامعلوم ہستی سے ہی، اور اسکے وجود سے اسکی مُدرکیت کے علاوہ کوئی اور شے تو اِس صورت مین بے شبہ مین یا آپ، یا کوئی بھی اس کے وجود کا یقین نہین رکھ سکتا،

(۱۳) ا۔ لیکن اگر مین نفس کے اندر اشیاء محسوسہ کے وجود کے خلاف وہی دلائل لاؤن، جو آپ ہیولیٰ کے اندر انکے وجود کے برخلاف لائے تھے، تو؟

ف۔ پہلے آپ اپنے دلائل تو لائیے، پھر مین جواب عرض کرون،

ا۔ نفس ممتد ہے یا غیر ممتد؟

ف۔ قطعاً غیر ممتد؛

ا۔ اور آپ یہ مانتے ہین، کہ جو چیزین آپکے ادراک مین آتی ہین، وہ آپکے نفس مین ہین؟

ف۔ بیشک۔

ا - اور آپ ارتسامات محسوسہ کو بھی مانتے ہین؟

ف - مانتا ہون،

ا - اب یہ فرمائیے، کہ آپکے نفس مین ان تمام عمارات و اشجار کے وجود کی جگہ کہان سے آئی؟ کیا اشیاء ممتد کا ظرف کوئی غیر ممتد شے بن سکتی ہی؟ یا ہم یہ خیال کرین کہ یہ ارتسامات اسی شے پر بنتے ہین، جو صلابت سے معرّیٰ ہی؟ آپ یہ تو بہر حال کہہ ہی نہین سکتے، کہ اشیاء کا وجود آپکے نفس مین اسطرح ہی، جیسے کتابون کا وجود آپکے کتبخانہ مین ہی، یا یہ کہ اشیاء کے نقوش اسپر ایسے مرتسم ہوتے ہین، جیسے موم پر مہر کے حروف منقش ہوتے ہین، (اور جب یہ نہین تو) پھر نفس مین انکے وجود کے کیا معنی ہین؟ ان سوالات کا جواب اگر آپ دے سکین، تو مین بھی ان تمام اعتراضات کو رفع کر سکتا ہون، جو آپ نے میرے مسئلہ ہیولی پر کئے تھے،

ف - دیکھئے، مین جب یہ کہتا ہون، کہ اشیاء نفس مین موجود ہین، یا حواس پر منقش ہوتی ہین، تو میرا یہ مطلب کبھی بھی نہین ہوتا، کہ ٹھیٹھ لفظی معنی مین اجسام کسی مقام پر متمکن ہوتے ہین، یا موم پر مہر کیطرح منقش ہوتے ہین، بلکہ میرا منشا صرف یہ ہوتا ہی، کہ نفس انکا ادراک و احاطہ کرتا ہی۔ اور یہ ہوتا ہی خارج ہی، یعنی نفس سے علیحدہ کسی شے سے، آپکے شبہ کا تو یہ جواب ہو گیا، لیکن مین نہین جانتا، کہ اس سے آپکے ایک غیر مُدرک ہیولی کے وجود کی کیونکر تائید ہو سکتی ہی؟

(۳۲) ا - ہان اگر آپکا صرف اتنا ہی مفہوم ہی، تو مجھے واقعی کوئی فائدہ نہین پہنچتا، لیکن میرے خیال مین آپ یہ مفہوم قرار دینے مین محاورۂ عام سے ہٹ گئے۔

ف - ایک ذرّہ نہین، عام بول چال نے اچھی طرح اسکے جواز کا فتویٰ دیدیا ہی، اور فلسفی تو علی العموم برابر فہم کی مُدرکات براہ راست کو اشیاء موجود فی النفس کہتے ہین، اور

یہ کوئی اُستثنائی مثال نہین، عام گفتگو مین ہم اعمال ذہنی کے لیے نہایت کثرت سے اشیاء محسوسہ کے الفاظ مستعار لیکر استعمال کرتے ہین، اخذ، انعکاس، وغیرہ بلیسون الفاظ ایسے ہین، جب وہ اعمال ذہنی کے متعلق استعمال کیے جاتے ہین، تو کوئی بھی اُن کے ٹھیٹھ لفظی معنی نہین لیتا،

(۳۳) ا- اچھا اِس باب مین تو مین مطمئن ہوگیا، لیکن ابھی ایک اور قوی اعتراض باقی ہی، جس کا مین نہین جانتا کہ آپ کے پاس کوئی جواب ہوگا، اور یہ اعتراض اس درجہ اہم ہی، کہ بالفرض آپ اور سب اعتراضات کے جواب دے بھی دین، اور صرف یہی ایک باقی رہ جائے، تو بھی مین آپ سے قائل نہین ہونیکا،

ف - ذرا مین اِس عظیم الشان اعتراض کو سنون تو،

ا- ہماری کتاب مقدس مین آفرینش کا جو بیان ہی، وہ آپکے خیال سے بالکل متناقض ہی، موسیٰ علیہ السلام آفرینش کا ذکر کرتے ہین، یہ آفرینش کس شے کی تھی؟ تصورات کی؟ نہین ہرگز نہین بلکہ اشیاء کی، اشیاء حقیقی کی، جواہر مادی کی، آپ اپنے اُصول سے اگر اسے تطبیق دے سکین، تو البتہ ممکن ہی، کہ مین آپکا ہم خیال ہو جاؤن،

ف - موسیٰ تو آفتاب، ماہتاب، ستارے، بر و بحر، نباتات وحیوانات کا ذکر کرتے ہین، مین اسکا پوری طرح قائل ہون، کہ انکا وجود حقیقی ہی، اور یہ سب خدا کے آفریدہ ہین، تصورات سے اگر آپ ذہن کے محض مظنونات و توہمات مُراد لیتے ہین، تو یقیناً اُن چیزونکو تصورات نہین کہ سکتے، لیکن اگر تصورات سے فہم کے مُدرکات براہ راست، یا اشیاء محسوسہ مقصود ہین، جنکا وجود ہی نفس سے خارج یا حالت غیر مُدرکیت مین نہین، تو یہ اشیاء تصورات ہی ہین،

ل یعنی توریت مین، م

لیکن یہ امر چندان اہم ہی بھی نہین، کہ آپ انھین تصورات سے موسوم کرین یا نہ کرین۔ یہ محض ایک لفظی نزاع ہی، نام آپ جو کچھ بھی چاہین رکھین، لیکن اس سے حقیقت یعنی اشیاء کے وجود واقعی پر کوئی اثر نہین پڑتا، ہمارے روزمرہ مین بے شبہ مُدرکات حواس کو تصورات نہین، اشیاء کہتے ہین، آپ کا جی چاہے، آپ بھی اسی اصطلاح کو برقرار رکھیئے، مجھے اس سے ذرا بھی اختلاف نہین، بہ شرطیکہ آپ انکے لیئے کوئی مستقل بالذات وخارجی وجود نہ فرض کیجیئے آفرینش کا مین پورا قائل ہون، ہان آفرینش اشیاء بلکہ آفرینش اشیاء حقیقی کا۔ اور جیسا کہ مین نے ابھی عرض کیا، یہ میرے اُصول کے ذرا بھی منافی نہین، اور اس سے پیشتر جو کچھ بارہا عرض کیا ہی، اگر وہ آپکے ذہن مین ہوتا تو اسی کی بنا پر آپ کو اتنا سمجھ لینا چاہیئے تھا۔ رہا جواہر مادی وخارجی کا وجود، تو آپ فرمائیے، کہ موسیٰ نے اسکی کہان تصریح کی ہی، اور بالفرض توریت یا کسی دوسری الہامی کتاب مین اسکی تصریح ہی بھی، تو بھی اسکا بار ثبوت آپ ہی پر رہیگا، کہ یہ الفاظ اپنے عام مفہوم، یعنی محسوسات کے معنی مین نہین، بلکہ فلاسفہ کی مصطلح معنی، یعنی ایک مجہول الماہیت قائم بالذات ہستی کے مفہوم مین استعمال ہوئے ہین، جب آپ ان تمام باتون کو ثابت کر دکھائینگے، اس کے بعد ہی، نہ کہ اس سے پیشتر آپکو اس باب مین توریت سے استناد کا حق ہو سکتا،

(۱۴۳ ا – یہ مسئلہ کوئی بحث واستدلال کا نہین، اسکا فیصلہ آپکو محض اپنے وجدان وضمیر کے فتوی پر کرنا چاہیئے، کیا آپکا یہ واقعی خیال ہی، کہ توریت کے بیان آفرینش او آپکے خیالات مین کوئی تناقض وتعارض نہین،

ف۔ کتاب تکوین (پیدائش) کے باب اوّل کے جتنے مفاہیم نکلتے ہین، اگر وہ سب میرے اصول پر اسی قدر چسپان ہوتے ہین جتنے کسی اور اُصول پر تو یقیناً میرے عقائد اور

توریت کے بیان مین کوئی تناقض نہین قرار دیا جا سکتا، لیکن میرا خیال تو یہ ہی کہ بجز میرے عقاید کے اور توریت کے بیان کی کوئی تعبیر و تفسیر درست ہی نہین، آپ تسلیم کر چکے ہین کہ ارواح کے علاوہ جو کچھ ہی تصورات ہی ہین، ظاہر ہی کہ مین انکا منکر نہین۔ اور آپ انکے وجود خارجی کے قائل نہین،

ا - ذرا اسے اور کھولیئے،

ف - فرض کیجیئے، کہ مین آفرینش کائنات کے وقت موجود ہوتا، تو مین اشیاء کی تخلیق، یعنی انکی مُدرکیت کو اسی ترتیب سے دیکھتا، جس طرح وہ توریت مین مذکور ہی، میرا ہمیشہ موسوی بیان آفرینش پر ایمان رہا ہی، اور نہ اب مین اسمین تغیر و تزلزل کی کوئی وجہ پاتا ہون، حیات اشیاء کے آغاز و انجام کا جب کبھی ذکر کیا جاتا ہی تو اس سے خدا کا نہین، بلکہ ہکی حیات مخلوقات کا آغاز و انجام مُراد ہوتا ہی، تمام اشیاء خدا کے علم ازلی مین ہین، جسکے معنی یہ ہین، کہ سب کا وجود خدا کے نفس مین ہی، یہی اشیاء، جو پیشتر مخلوق کے لیئے غیر مُدرک تھین، جب بہ حکم ایزدی اول اول مخلوقات کے لیئے مُدرک ہوتی ہین، تو مخلوقات کے لیئے اُن کی زندگی گویا اِسی وقت سے شروع ہوتی ہی، مین توریت کا بیان آفرینش پڑھکر صرف یہ مطلب نکال سکتا ہون، کہ کائنات کے مختلف اجزاء یکبارگی نہین بلکہ تدریجاً، محدود روحون کے لیئے مُدرک ہوئے، جسکے قوی انکے متناسب تھے، میرے نزدیک تو کتاب مقدس کے بیان آفرینش کا ٹھلٹھ اور صریحی مفہوم بس یہی ہی، جس مین آپکے وجود قائم بالذات محل، آلہ، و ہیولیٰ کا کہین نام و نشان تک نہین آتا، اور مزید تلاش و تحقیقات کے بعد تو میرے خیال مین اکثر سلیم الفطرت و دیانت دار شخص جو اس بیان آفرینش پر ایمان رکھتے ہین، میرے ہی ہم خیال نکلین گے،

(۳۵) ا - لیکن آپ نے اس پر غور نہین کیا، کہ آپکے خیال کے مطابق، ابتداءمین مخلوقات کا وجود صرف اضافی، اور اسلیئے مشروط رہ جاتا ہی، یعنی جب آپ اِنکے وجود کو انکی مُدرکیت کا مُرادف سمجھتے ہین، تو لامحالہ اُنکا وجود افراد مُدرکہ پر مبنی و مشروط ہی، جنکے بغیر انکا وجود ہو ہی نہین سکتا، اور اسکے معنی یہ ہین، کہ انسان سے پہلے بیجان چیزونکا وجود ممکن نہین درآنحالیکہ یہ صاف ارشادات توریت کے خلاف ہے؟

ف - اس کے جواب مین پہلی گزارش تو یہ ہی، کہ افراد مُدرکہ انسان کے علاوہ دوسری ذی روح مخلوق ہستیان بھی ہوسکتی ہین، اور یہ بالکل ممکن ہی، کہ انسان کی پیدائش سے قبل مخلوقات کا وجود دوسری ذی روح مخلوقات کے نفوس مین ہو، اسلیئے تا وقتیکہ آپ یہ نہ ثابت کردیجیئے، کہ انسان سے پیشتر کوئی ذی روح محدود ہستی نہین خلق ہوئی تھی، میرے دعوے اور توریت کے ارشاد مین آپ کوئی تناقض نہین بتا سکتے، دوسری گزارش یہ ہی، کہ آفرینش کے تصور کرنے ہی کی صورت مین ہم یہ تصور کرسکتے ہین، کہ ایک غیر مرئی قوت نے ایک سنسان بیابان مین جہان کوئی موجود نہ تھا، نباتات کا ہرقسم کا ذخیرہ پیدا کردیا؛ اور یہ تشریح میرے اُصول کے عین مطابق ہی، کیونکہ اِس سے آپ کسی شئے محسوس یا متصور سے محروم نہین ہوئے جاتے، بلکہ یہی تشریح انسان کی فطرت سادہ وسلیم کے بالکل موافق ہی، اسی سے خدا کی ذات پر تمام موجودات کا مدار بھی ظاہر ہوتا ہی، اور اسکا لازمی نتیجہ یہ ہی، کہ ایک اہم مذہبی عقیدہ سے انسان مین تواضع وانکسار، صبر وشکر، اور اپنے خالق کی جانب سے جو رضا و توکل کے جذبات پیدا ہونے چاہیئے، وہ اِسی سے پیدا ہوتے ہین، پھر اسکے سوا، اِس طریق تصور مین یعنی الفاظ سے الگ کرکے محض اشیاء کے تصور مین، اُس وہم کی بھی کہین گنجائش نہین رہ جاتی، جسے آپ وجود مطلق کی واقعیت سے موسوم کرتے ہین، اِن الفاظ و مصطلحات کے

چکر مین پڑ کر آپ جتنا طوفان بھی چاہیئے، بر پا کر لیجیے، لیکن اِس سے محض بحث کو بے نتیجہ طوالت ہو گی، مین بہ منت عرض کرتا ہون، کہ آپ اپنے دعاوی پر پھر غور کیجیے، اور دیکھیے کہ یہ الفاظ مہمل و بے معنی ہین یا نہین،

(۳۶) ا- اچھا اسے مین نے بھی تسلیم کر لیا، لیکن یہ تو فرمایئے، کہ جب تمام اشیاء محسوسہ کا وجود، نفس مین انکے پائے جانے کے مُرادِف ہی، اور خدا کے نفس مین ازل سے ہر شے موجود ہی تو کیا اسکا مطلب، آپکے اُصول کے لحاظ سے یہ نہین نکلتا، کہ سب کا وجود بھی قدیم و ازلی ہی؟ لیکن جو شے قدیم ہی، اُسکی کسی وقت تخلیق کیا معنی؟ یہ تو بہت ہی کھُلی ہوئی بات ہے،

ف- آپ یہ مانتے ہین، کہ خدا کا علم اشیاء قدیم ہے؟

ا- مانتا ہون،

ف- گویا عقل باری مین انکا وجود قدیم ہے؟

ا- یہ بھی سہی،

ف- بس تو آپ بھی اسکے قائل ہین کہ عقل باری کے لیئے کوئی شے حادث و مخلوق نہین ہم مین آپ مین اختلاف ہی کیا ہے،

ا- تو پھر عقیدۂ آفرینش سے کیا مراد ہے؟

ف- تخلیق و آفرینش، درحقیقت، تمامتر ہم محدود (و مخلوق[۱]) ہستیون کے لیئے ہی، وقت تخلیق کا منشا صرف اسقدر ہی، کہ ایک خاص وقت پر خدا نے چاہا، کہ اشیاء جو اسکے علم و ادراک مین ہمیشہ سے تھین[۲]) ہمارے ادراک مین آنے لگین، اور اسکے لیئے اُس نے ایک خاص نظم و ترتیب بھی مقرر کر دی، جسے ہم اپنی اصطلاح مین قوانین فطرت سے موسوم کرتے ہین- اب اِسے

لہ م، ۲ م،

چاہے وجود اضافی کہیئے، وجود مشروط کہیئے، یا جو چاہیئے، بہرحال جسوقت تک یہ موسوی تاریخ آفرینش کی سب سے زیادہ صریح، صاف، اور ٹھیٹھ تعبیر کا کام دیتی ہی، جسوقت تک اِس عقیدہ کے مذہبی پہلوؤن کو یہ تسکین دیتی ہی، جسوقت تک اسکے بجائے کوئی دوسری تعبیر و تفسیر نہین پیدا ہوتی، ہمین اِس سے انکار کی کوئی وجہ ہی نہین ہوسکتی، ہان اگر کوئی وجہ اِس سے انکار کی ہے تو صرف وہی مضحک مشککانہ تحریک جو ہر شے کو مہمل و ناقابل فہم دیکھنا چاہتی ہی، اور پھر اِس سے انکار کرکے آپ خدا کی عظمت و برتری کا بھی کوئی پہلو نہین نکال سکتے اسلیئے، کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے، کہ کائنات مادی کا نفس خالق و نفس مخلوقات سے خارج ایک مستقل و قائم بالذات وجود ہی، تو پھر خدا کی عظمت و عالم الغیبی، یا ہر شے کی اس سے محتاجی کہان باقی رہ جاتی ہی؟ خدا کی عظمت مین اضافہ کیا معنی، یہ تو عین اسکی توہین کا باعث ہوگا،

(۳۷) ا - لیکن آپ نے یہ جو فرمایا، کہ خدا نے اشیاء کو مُدرک بنایا، تو اسکی دو ہی صورتین ہوسکتی ہین، ایک یہ کہ خدا نے اپنے اِس حکم کا نفاذ ابتدا ہی سے کیا، یا یہ کہ ایک خاص وقت پر اسے حکم کے نفاذ کا خیال آیا اگر پہلی شق صحیح ہی، تو محدود ہستیون مین تخلیق و آفرینش کا کوئی سوال ہی نہین پیدا ہوتا (یعنی موجودات کا قدیم ہونا لازم آتا ہی[ا]) اور اگر دوسری شق اختیار کیجیئے، تو یہ ماننا پڑیگا، کہ خدا کے لیئے کوئی نئی بات پیش آئی، جس سے اسمین تغیر پیدا ہوا، اور یہ تغیر پذیری دلیل ہی نقص کی -

ت ذرا سوچیئے، یہ کیا آپ کہتے ہین یہ اعتراض میری تعبیر و آفرینش پر ہوا، یا نفس مسئلہ آفرینش پر، بلکہ ہر فعل باری پر جو فطرت کی روشنی مین دریافت ہوسکتا ہی؟ ظاہر ہی کہ

ا ۔ ص ۵۱

ہر فعل اپنے وقوع کے لیے کسی زمانہ کو چاہتا ہی اور اسکی ابتدا بھی بہر حال ہوگی، خدا غیر محدود ونا متناہی کمالات کا جامع ہی اُسکی ذات محدود روحون کی فہم سے بالاتر ہی اسلئے اسکی توقع ہی رکھنا عبث ہی، کہ کوئی شخص، عام اِس سے کہ مادی ہو یا غیر مادی، ذات باری، اسکے صفات اور اسکے طریق کار کے متعلق پوری رائے قائم کرسکے پس اگر آپکو میرے اوپر کوئی اعتراض کرنا ہی، تو اسکی بنیاد اس پر نہ رکھیئے، کہ ذات باری کے متعلق ہمارا علم محدود و ناقص ہی، اسلیئے کہ اِس نقص سے تو کوئی صورت ہی بچنے کی نہین (یہ اعتراض تو ہر شکل پر یکسان وارد ہوتا ہی) بلکہ اسکی بنا میرے انکار مادہ پر رکھیئے، جسے آپ نے ابتک ہاتھ تک نہین لگایا،

(۳۸) ا- خیر، یہ تو مین نے تسلیم کرلیا، کہ آپ پر صرف انھین اعتراضات کا رفع کرنا فرض ہی، جو انکار مادہ سے لازم آتے ہین، اور اسی کے ساتھ مخصوص ہین، یہانتک تو آپکا فرمانا بجا ہی، لیکن اسکا مین کسطرح قائل نہین، کہ آپکے عقیدہ، اور عقیدۂ آفرینش مین کوئی تعارض نہین، گو یہ اور بات ہی، کہ مین اس تناقض کو صحیح طور پر بتا نہ سکون،

ف - مگر اب آپ کیا چاہتے ہین؟ کیا مین اشیاء عالم کی دو حیثیتون کا قائل نہین، جن مین سے ایک تخلیقی و حادث ہی، اور دوسری ازلی و قدیم؟ اوّل الذکر حیثیت کے لحاظ سے اشیاء ایک خاص وقت مین خلق ہوئی ہین، دوسری حیثیت کے لحاظ سے انکا وجود ازل سے خدا کے نفس مین ہی کیا یہ خیال، علماء شریعت کی تعلیمات کے کچھ بھی منافی ہی؟ کیا مسئلہ آفرینش پر ایمان رکھنے کے لیئے اسکے علاوہ بھی کسی شے کی ضرورت ہی؟ لیکن آپ گو صاف طور پر کوئی نکتہ چینی نہین کرسکتے، تاہم اب بھی اِس عقیدہ کی جانب سے اپنی بے اطمینانی کا اظہار کیئے جاتے ہین، آپکے خفیف سے خفیف شبہہ کو

لے م،

مٹانے کے لیئے مین ایک بات اور کہتا ہون، وہ یہ کہ آپکے ذہن مین تخیل آفرینش کے پیدا ہونے سے متعلق دو ہی صورتین ہو سکتی ہین، ایک یہ کہ کسی مفہوم مین آپکو اسکا تخیل ہی نہین ہوتا ہی، اگر ایسا ہی تو آپکو اسکے کسی خاص مفہوم سے انکار کی وجہ نہین، دوسری صورت یہ ہو سکتی ہی، کہ آپکے ذہن مین اسکا تخیل پیدا ہوتا ہی، اگر یہ شق صحیح ہی، تو میرے مفہوم کے مطابق کیون تخیل نہین پیدا ہوتا؟ اسمین کوئی شے ناقابل تخیل نہین، ابتک تمام گفتگو مین آپ حس، تخیل، وعقل کی کارفرمائی کو پورا موقع دیتے رہے ہین، اور اس بنا پر جو چیزین آپکے علم مین حواس سے براہ راست یا بالواسطہ آچکی ہین، یا استدلال سے آئی ہین، غرض جن چیزون تک آپکے ادراک، تخیل، وفہم کی رسائی و دسترس ہو چکی ہی، انکے آپ قائل ہین، اب اگر آپکے ذہن مین مسئلہ آفرینش کا میرے مفہوم کے علاوہ کسی دوسرے مفہوم مین تخیل پیدا ہوتا ہی، تو اسی قدر قابل تخیل میرا مفہوم بھی ہی، اور اگر آپکا دوسرا مفہوم ناقابل تخیل ہے تو سرے سے کوئی مفہوم ہی نہین، اور اسکے چھوڑ دینے مین آپکا کوئی ہرج نہین، بلکہ میرے نزدیک تو یہ ایک کھلی ہوئی بات ہی، کہ وجود مادہ، یعنی ایک ایسی شے جو بجائے خود مجہول الکیفیت و ناقابل تخیل ہی، تو کسی شے کے تخیل کی بنیاد ہو ہی نہین سکتا، اور یہ سمجھانے کی ضرورت تو غالباً مجھے ہی نہین، کہ جب وجود مادہ، مسئلہ آفرینش کو قابل تخیل بنانے مین معین نہین ہوتا تو آفرینش کا بغیر مادہ کے ناقابل تخیل ہونا بھی انکار مادہ کے حق مین کوئی مخالف اثر نہین ڈال سکتا،

ا۔ مجھے اعتراف ہی کہ اب مین آفرینش کے مسئلہ مین تقریباً مطمئن ہو گیا،

(۳۹) ت۔ مین نہین جانتا کہ اب اطمینان کامل مین کیا کسر باقی رہ گئی ہی، آپ بھی

کہے جاتے ہین، کہ انکار مادہ اور توریت کے بیان آفرینش مین تعارض ہی، ساتھ ہی یہ بھی اعتراف کرتے ہین کہ اسکا کوئی ثبوت نہین دیا جا سکتا، یہ کوئی عقل کی بات ہی؟ جب اعتراض ہی نہ معلوم ہو تو اسکا جواب کسی طرح ممکن ہی؟ خیر، اس سے بھی قطع نظر کر کے آپ کا یہ خیال تو یقیناً ہو گا کہ مادئین کے خیالات اور کتب الہامی مین کوئی تعارض نہین؟

ا - بیشک مین تو یہی سمجھتا ہون،

ف - یہ فرمائیے کہ کتاب مقدس کے تاریخی بیانات کو انکے صاف و صریحی مفہوم مین سمجھنا چاہیئے، یا بعید اور فلسفیانہ مفہوم مین؟

ا - یقیناً صاف و صریحی مفہوم مین،

ف - توریت مین جہان یہ ذکر ہی، کہ خدا نے سبزی زمین، پانی وغیرہ کو پیدا کیا، تو کیا آپکے خیال مین غیر فلسفی ناظرین کے ذہن مین ان الفاظ سے انھین اشیاء محسوسہ کا مفہوم نہین پیدا ہوتا؟

ا - قطعاً یہی پیدا ہوتا ہے

ف - لیکن مادئین کے نقطۂ خیال سے جملہ تصورات و اشیاء مدرک بالحواس کے وجود حقیقی کا انکار لازم آتا ہے،

ا - یہ تو مین پیشتر ہی تسلیم کر چکا ہون،

ف - تو انکے نقطۂ خیال سے آفرینش، اشیاء محسوسہ کی نہین ہوئی، جنکا محض وجود اضافی ہی، بلکہ اُن نامعلوم ہستیون کی ہوئی، جو قائم بالذات ہین،

ا - بیشک،

ف - تو یہ کہیئے کہ مادئین اپنے عقائد سے متناقض دیکھکر توریت کا صاف و صریحی

مفہوم چھوڑ دیتے ہین، اور اس صاف و سادہ مطلب کے بجائے کوئی مفہوم قرار دینے لگتے ہین، جو میرے اُنکے دونون کے لیئے ناقابل فہم ہے،

ا۔ اسکا تو واقعی کوئی جواب نہین ہو سکتا،

ف ۔ توریت مین آفرینش کا ذکر ہی، مگر آفرینش کس چیز کی؟ کسی نامعلوم ہستی کی؟ موقع و محل کی؟ ہیولی کی؟ نہین انمین سے کسی کی بھی نہین، بلکہ اشیاء محسوس بالحواس کی، آپ مجھے اپنا ہم خیال بنانا چاہتے ہین، مگر پہلے خود اپنے عقائد کی تو اس مسئلہ سے تطبیق دیجیئے

ا۔ اَب آپ میرے ہی حربونسے میرے اوپر وار کرنے لگے،

(۴۰) ف۔ اَب رہا وجود مطلق (یا قائم بالذات) سو اس سے بھی بڑھکر مہمل خیال کوئی اور ہو سکتا ہی؟ عقل و فہم سے اسقدر دور، کہ آپ خود تسلیم کر چکے ہین، کہ کسی دوسرے مسئلہ کی تشریح تو اس سے کیا ہو سکتی ہی، خود اسی کا تخیل ذہن مین نہین ہوتا، لیکن بہ فرض محال مادہ کا وجود ہی، اسکا وجود مطلق بھی ثابت سہی، تو بھی کیا اس سے مسئلہ آفرینش کے عقیدہ کو کچھ بھی مدد پہنچتی ہی؟ مدد پہنچنا تو ایک طرف، کیا یہ واقعہ نہین، کہ ہر زمانہ مین یہی مادیت کا خیال دہریون اور ملحدون کے ہاتھ مین آفرینش کے خلاف سب سے زیادہ قوی حربہ رہا ہی، ایک جوہر جسمی کے جو نفوس مُدرکہ سے خارج، ایک مستقل ہستی رکھتا ہو، محض مشیت آلہی سے دفعتہً خود بخود عدم سے وجود مین آجانے کا خیال اسقدر دور از عقل، مستبعد، و محال سمجھا جاتا ہی، کہ مشاہیر قدماء ہی نہین، بلکہ حال کے متعدد مسیحی فلاسفہ بھی مادہ کو خدا کے ساتھ قدیم تسلیم کرتے ہین، اِن سب اُمور پر غور کر کے بتائیے، کہ مادیت کچھ بھی اعتقاد آفرینش مین مُعین ہو سکتی ہے؟

(۴۱) ا ۔ خیر اَب اِس باب مین تو تسکین ہو گئی، مسئلہ آفرینش والا اعتراض میہ

آخری اعتراض تھا، اور مین اعتراف کرتا ہون، کہ آپ نے اسکا بہت کافی و شافی جواب دیدیا، اور اب مجھے کچھ کہنا نہین مگر اسے کیا کرون، کہ طبیعت اب بھی آپکے خیالات کو قبول کرنے مین ہچکچا رہی ہے،

ف- جب آدمی بغیر دلیل کسی بات پر قائم رہتا ہو، تو اسکا باعث بجز تعصب و خیالات پارینہ کی پاسداری کے اور کیا ہو سکتا ہو، اور یہ مین تسلیم کرتا ہون، کہ اس حیثیت سے تعلیم یافتہ گروہ پر وجود مادہ، بہ مقابلہ انکار مادہ کے بہت قوی گرفت رکھتا ہو،

ا- سچ تو یہی ہے،

(۴۲) ف- اِس ایک تعصب کے مقابلہ مین ترازو کا دوسرا پلہ بھاری کرنے کے لئے اُن مفید نتائج پر غور کیجئے، جو انکار مادہ سے مذہب و علم کو حاصل ہوتے ہین، خدا کی ہستی، اور روح کی عصمت مذہب کے ارکان اعظم یہی دو ہین، اور کیا اُن دونون کا اِس عقیدہ سے نہایت واضح و براہ راست ثبوت نہین ملجاتا؟ مین خدا سے محض علت العلل مُراد نہین لیتا ہون، جسکا ہمارے ذہن مین کوئی تخیل نہین، بلکہ خدا کو اسکے اصلی و صحیح معنی مین لیتا ہون، یعنی وہ ذات جس کی صفات روحانیت، ہمہ جائی، ربوبیت، عالم الغیبی، قدرت کاملہ، و نیکی، اسی قدر بیّن ہین جسقدر اشیاء محسوسہ کا وجود، اور یہ (متشککین کے مغالطات، حیلہ سازیون اور مصنوعی شبہات کے علی الرغم) اسیقدر یقینی ہو، جسقدر ہمارا ذاتی وجود، پھر آپ یہ دیکھئے، کہ علوم پر اس سے کیا اثر پڑتا ہو، طبیعات مین کسقدر پیچیدگیان، کسقدر دشواریان، کسقدر تناقضات، اِسی وجود مادہ کے تسلیم کرنے سے پیدا ہوتے ہین! مادہ کے امتداد، تسلسل، توحد الاصل، ثقل، قابلیت تقسیم وغیرہ کے مختلف فیہ مباحث سے قطع نظر کرکے، کیا طبعیئین کا یہ دعویٰ نہین، کہ جملہ اشیاء کی

[1] مبادی، بند ۵

توجیہ و تشریح قوانین حرکت کے مطابق اجسام کے تعامل سے ہو جاتی ہی، باانیہمہ کبھی یہ بھی اگی
سمجھ مین آیا ہی، کہ ایک جسم دوسرے کو کیونکر متحرک کر سکتا ہی؟ تھوڑی دیر کے لیئے یہ بھی فرض کر لیجئے
کہ ایک عدیم الحرکت جسم کا علت بننا ممکن ہی، یہ بھی فرض کر لیجئے، کہ کسی عرض کا ایک جسم سے
دوسرے مین منتقل ہو جانا ممکن ہی، تاہم ان محالات کے فرض کر لینے کے بعد بھی، کیا ابتک
نباتات و حیوانات مین سے کسی ایک جسم مین بھی ان قوانین کی مدد سے از خود حرکت پیدا ہو سکی
ہی؟ کیا قوانین حرکت سے، آوازون، ذائقون، رایحون، رنگون، یا نظام کائنات کی دوسری
چیزون کی تشریح ہو سکی ہی؟ کیا محض مادی اسباب کی بنا پر کائنات کے خفیف ترین جزو کے نظم و
صنعت کا راز بھی حل ہو سکا ہی؟ لیکن اگر مادہ اور اسباب مادی سے قطع نظر کر کے کائنات کی علت
حقیقی صرف ایک ہمہ کمال نفس کو سمجھیئے، تو دیکھیئے، کہ معاً یہ دشواریان کیسی کافور ہوئی جاتی ہین
جب (یہ ثابت ہو چکا ہی کہ[لہ]) مظاہر (و حوادث کائنات[طہ]) محض تصورات ہین تو (ان کی تکوین کی
عقدہ کشائی کے لیئے یہ کافی ہی کہ[سہ]) خدا روح ہی، حالانکہ مادہ ایک لایعقل غیر مدرک شے ہی. اگر
موجودات کائنات اپنے مسبب کی قدرت کاملہ کی شہادت دیتے ہین، تو خدا قادر مطلق و فعّال
ہی، درآنحالیکہ مادہ محض ایک ٹھس تودہ ہی، اگر موجودات کے ایک ایک ذرہ مین نظم،
ترتیب، صنعت و حکمت کی جلوہ گری ہی تو خدا کی ربوبیت و حکمت کاملہ مسلّم ہی، درآنحالیکہ
مادہ حکمت و صنعت کے جوہرون سے معریٰ ہی، طبعیات مین ان سے مفید تر نتائج اور
کیا نکل سکتے ہین[عہ]؟ (پھر اخلاقی حیثیت سے یہ جو بڑا فائدہ ہوتا ہی کہ[ہہ]) ایک بعید خدا کے
عقیدہ سے انسان کی طبیعت مین احکام اخلاقی کی جانب سے قدرتی طور پر ایک
طرح کی بے اعتنائی پیدا ہو جاتی ہی، اسکے مقابلہ مین ایک ایسے خدا کے ماننے سے

لہ م، طہ م، سہ م، عہ مبادی بند، ۱۰۱ تا ۱۱۷، ہہ م،

جو ہم سے بہت ہی قریب ہی، جسکا علم ہمین براہ راست ہوتا ہی، اور جو بغیر مادہ یا بے شعور علل ثانویہ کی وساطت کے ہمپر عمل کرتا رہتا ہی، انسان احکام اخلاق کا زیادہ پاس و لحاظ رکھتا ہی، اِس فائدہ کا کوئی ذکر ہی نہین - اب الٰہیات و مابعد الطبیعیات کو لیجیے - ہستی مجرد، صُور نوعیہ مادہ کی فساد آفرینی، جوہر لطیف، جوہر و عرض، ہیولیٰ، صورت، مادہ کا امکان شعور، تصورات تصورات کا ماخذ، روح و مادہ جیسی دو بالکل متباین چیزونکا باہمی تعامُل، وغیرہ سیکڑون مختلف فیہ و لاینحل مسائل اِس ایک مسئلہ کے مان لینے سے حل ہوئے جاتے ہین، کہ وجود صرف ارواح و تصورات کا ہی! اسیطرح ریاضی کے مسائل، اگر اشیاء ذی امتداد کے وجود مطلق سے انکار کردیا جاے، پانی ہوجاتے ہین، اسلیئے کہ اِن علوم کی تمام مشکلات و دشواریون کا مدار امتداد متناہی کی تقسیم نا متناہی پر ہی، اور اسکا مبنیٰ وہی مادہ کے وجود خارجی کا عقیدہ[1] ہی، لیکن مختلف علوم پر علیحدہ علیحدہ گفتگو کی ضرورت بھی کیا ہی؟ کیا متکلمین قدیم و جدید کو جملہ علوم سے جو عداوت ہی، اِسکی بنیاد اِسی عقیدہ پر نہین؟ یا پھر آپ کوئی ایک ہی دلیل اشیائے ذی جسم کے وجود حقیقی کی مخالفت یا اِس عقیدہ کی موافقت مین پیش کرسکتے ہین، جسکا مفہوم یہ ہی کہ گو ماہیت اشیاء کا علم نہین، تاہم مادہ کا وجود مطلق و خارجی ہی انکی اصل حقیقت ہی؟ جو اعتراضات کہ کبوتر کی گردن کے رنگ بدلتے رہنے، یا پانی کے اندر چھڑے کے خمیدہ دکھائی دینے کی بنا پر کیئے جاتے ہین، وہ اِس عقیدے پر بالکل صحیح طور پر وارد ہوتے ہین، لیکن اگر خارجی و قائم بالذات موجودات کی ہستی سے انکار کرکے حقائق اشیا کو محض تصورات کے مُرادف قرار دیدیا جائے، جو برابر تغیر و تبدل کرتے رہتے ہین، بیقاعدہ نہین بلکہ ایک متعین نظام فطرت کے مطابق، تو یہ اور اِس نوعیت کے تمام اعتراضات از خود دفع ہوجاتے ہین، کیونکہ اِسی مسئلہ کے

[1] مبادی بند ۱۱۸ تا ۱۳۴،

تسلیم کرلینے سے، وجود اشیا مین وہ ثبات وحقیقت پیدا ہوجاتی ہی جو تمام کارخانہ حیات کی بنیاد ہی، اور جو حقیقت کو، واہمہ کی منتشر وغیر مرتب کارفرمایون سے ممتاز کرنیوالی اصل شے ہی۔

ا- آپ نے یہ جو تقریر کی، اِس سے مجھے پورا اتفاق ہی، اور مجھے یہ اعتراف کرنین مطلق تامل نہین، کہ مجھے آپکا ہم خیال بنانے مین سب سے زیادہ معین یہ اِس عقیدہ کے نتائج مفیدہ ہی ہوئے، مین طبعًا آرام پسند واقع ہوا ہون، اِس عقیدہ سے مجھے بہت ہی سہولتین حاصل ہوجائینگی، اِس ایک عدم مادیت کے تسلیم کرلینے سے واقعی کن کن مغالطات، تناقضات، نزاعات، کج احتمالیون اور غلط فہمیون کا خاتمہ ہوا جاتا ہی!

(۳۴۳) ف- اَب یہ فرمائیے، کہ ابھی کسی اور شے کی ضرورت باقی ہی؟ آپ یہ وعدہ فرماچکے تھے، کہ آپ اِسی عقیدہ کو تسلیم کرلین گے، جو تحقیقات کے بعد فطرت سلیم کے قریب اور تشکیک سے دور معلوم ہوگا، اور اَب آپ تسلیم کرچکے ہین، کہ یہ بات اِسی عقیدہ مین ہی، جو مادہ یا اشیا، ذی جسم کے وجود مطلق سے انکار کرتا ہی، اور پھر اِس مسئلہ کا تبر متعدد طریقون پر اور مختلف حیثیات سے ہوچکا ہی، اسکے نتائج پر غور ہوچکا ہی، اور اسکے مخالف تمام اعتراضات دور ہوچکے ہین، کیا اِس سے بڑھکر کسی مسئلہ کی صحت ثابت ہوسکتی ہی؟ کیا یہ ممکن ہی کہ اسکی صحت کے جملہ شواہد یکجا ہون، اور باایںہمہ مسئلہ غیر صحیح ہو؟

ا- اسوقت تو مین تسلیم کرتا ہون، کہ مین ہر طرح سے مطمئن ہوگیا، لیکن اسکی کیا ضمانت ہی، کہ آئندہ بھی ایسا ہی مطمئن رہونگا، اور آگے چلکر کوئی شبہ اِس مین نہ پیدا ہوگا؟

(۳۴۴) ف- ذرا مہربانی کرکے یہ بتائیے کہ کیا دوسرے مسائل مین بھی آپکا یہی دستور ہی، کہ کسی مسئلہ کے صریحی ثبوت کے باوجود بھی محض اس بنا پر آپ اسکے قایل نہین ہوتے،

کہ ممکن ہی آئندہ چلکر اس مین کوئی شبہہ پڑ جائے؟ کیا مسئلہ مقادیر متباین و وجود زاویہ تماس وغیرہ حقائق ریاضی سے آپ ان کے ثبوت کامل کے باوجود کبھی اس بنا پر منکر ہوتے ہین، کہ ان کے راستہ مین کچھ مشکلات ہین؟ یا آپکو کبھی خدا کی ربوبیت مین اسلیئے تامل ہوتا ہی، کہ بعض چیزین ایسی نکل آنا ممکن ہین، جو اس عقیدہ کے منافی ہون؟ اسطرح عدم مادیت کے راستہ مین اگر کچھ دشواریان آپکو نظر آتی ہین، تو ساتھ ہی دوسری طرف اسکے قطعی و صریحی ثبوت بھی تو ملتے ہین، بہ خلاف اسکے وجود مادہ کا یہ حال ہی، کہ اسکا ثبوت تو ایک بھی نہین ملتا۔ اور اعتراضات اسپر کثرت سے، اور ناقابل رفع وارد ہوتے ہین، اور پھر عدم مادیت کے راستہ مین آپکی دشواریان ہین کون سی ہ کیسے ستم کی بات ہی، کہ آپ یہ بھی نہین جانتے، کہ وہ مشکلات کیا ہین، اور کیونکر اس مین حایل ہوتی ہین، صرف اتنا کہے جاتے ہین، کہ ممکن ہی آگے چلکر کچھ شبہات پیدا ہون! اگر آپ کو میری ہمخیالی سے صرف یہی شے مانع ہی، تو آپکو تو کبھی کسی مسئلہ پر یقین نہ کرنا چاہیئے، خواہ وہ کتنا ہی بدیہی و قطعی الثبوت ہو!

ا - مین قایل ہو گیا

(۴۵) ف - آئندہ دشواریون سے محفوظ رہنے کا علاج مین یہ بتاتا ہون، کہ آپ اس امر کو ذہن نشین کر لیجیئے، کہ جو اعتراض دو متناقض مسائل پر یکسان وارد ہوتا ہو، اسکی دونوین سے کسی کے مقابلہ مین اہمیت نہین، پس جسوقت آپکے ذہن مین کوئی شبہ پیدا ہوتا ہو، تو پہلے اسکا جواب، نظریہ مادئین مین تلاش کیجیئے، الفاظ کے قریب مین نہ آیئے، اصل معانی پر غور کیجیئے، اور جب یہ دیکھ لیجیئے، کہ مادیت مین اُسکا آسان حل نہین ملتا، تو یہ سمجھ لیجیے، کہ عدم مادیت کے خلاف اِس اعتراض کی کوئی وقعت نہین، اِس اصول پر اگر آپ نے شروع سے

عمل کیا ہوتا، تو بحث مین غالباً اسقدر طوالت نہ ہونے پاتی، اسلیئے کہ آپکو جتنے شبہات پیدا ہوئے، مین دعوے سے کہتا ہون، کہ انمین سے ایک بھی ایسا نہین، جسکا حل وجود مادہ کی بنا پر ہو سکے، اور اتنا ہی نہین، بلکہ مین تو یہ کہتا ہون، کہ عدم مادیت پر آپ نے جتنے اعتراضات کیئے، وہ اِس سے کہین زیادہ خود مادیت پر عائد ہوتے ہین، اور اگر انکا کچھ بھی تشفی بخش حل ملتا ہی تو عدم مادیت ہی مین، آپ اپنے ہر اعتراض کے وقت یہ دیکھیئے، کہ آیا وجود مادہ سے انکار کے بعد بھی وہ قائم رہتا ہی! اگر نہین تو پھر ایسے اعتراض سے عدم مادیت کے مقابلہ مین کام لینا ایسا ہی ہی، جیسے کوئی امتداد کی تقسیم متناہی سے خدا کی عالم الغیبی کے خلاف استدلال کرے، درآنحالیکہ مجھے یاد پڑتا ہی، کہ آپ نے دورانِ بحث مین اکثر اسی طریقہ سے کام لیا ہی اسطرح آپکو استدلال دوری سے بھی بچنا چاہیئے، اکثر لوگ کہتے ہین، کہ تصورات نفس کے جواہر نامعلوم ہی کو حقائق اشیا سمجھنا چاہیئے، کیونکہ بہت ممکن ہی، کہ یہ لا یعقل جوہر خارجی ہمارے تصورات کی تکوین مین معین ہوتا ہو، لیکن اِس استدلال مین گویا یہ تسلیم کر لیا گیا ہی، کہ ان جواہر خارجی کا وجود ہی، اور یہ صاف مصادرہ علی المطلوب ہی، پھر آپکو اس عامۃ الورود مغالطہ کی بھی بڑی احتیاط رکھنی چاہیئے، جسے اصطلاح مین مغالطہ نتیجہ غیر مطلوب کہتے ہین، آپ نے اکثر ایسی تقریر کی، کہ گویا مین اشیاء محسوسہ کے وجود کا منکر ہون، درآنحالیکہ مجھ سے بڑھکر کسی کا اعتقاد انکے وجود کے متعلق ہو نہین سکتا، اور بہ لحاظ واقعہ، مین نہین، بلکہ آپ وہ ہین جو انکے وجود مین شک و تردد کیا معنی قطعی انکار کرتے ہین، میرے اُصول و عقائد کے لحاظ سے ہر وہ شے جو ہمارے دیکھنے چھونے، اور سُننے، یا کسی اور طریقہ سے ہمارے ادراک حواس مین آتی ہی، وجود حقیقی رکھتی ہی، لیکن آپکا نقطۂ خیال اسکے مخالف ہی، یاد رہے، کہ مادہ جسکے وجود کے آپ مدعی ہین،

وہ ایک نامعلوم ہستی ہی (بشرطیکہ ہستی کا لفظ اسکے لیئے استعمال ہوسکے) جو تمام صفات محسوسہ سے یکسر معری ہی، اور جو نہ حواس کے ادراک مین آسکتا ہی، نہ نفس کے علم مین، ہان یہ یاد رہے، کہ یہ کوئی ایسی شے نہین، جو سخت یا نرم، گرم یا سرد، نیلی یا سفید، مدور یا ربع ہی، اسلیئے کہ ان سب چیزون کے وجود کا مین پوری طرح قائل ہون البتہ اس شے کا منکر ہون، کہ انکا وجود انکی مُدرکیت کے علاوہ بھی کچھ ہی، یا یہ کہ جملہ نفوس سے خارج انکا وجود ہی، ان اُمور پر غور کیجیۓ، خوب اچھی طرح غور کیجیۓ، اور کرتے رہیئے، کہ بغیر اسکے آپ مالہ و ماعلیہ کو پوری طرح سمجھ ہی نہین سکتے، اور بغیر اسکے آپ کے اعتراضات کے تیر ہمیشہ اُچٹتے رہین گے، بلکہ بہت ممکن ہی (جیساکہ بیشتر بارہا ہوچکا ہی) کہ انکی زد بجائے میرے آپ ہی کے معتقدات پر پڑے،

(۴۶) ا- اب مجھے یہ اقرار کرنے مین تامل نہین، کہ مجھے آپکی ہم خیالی سے جو شے سب سے زیادہ مانع تھی، وہ یہی اصل مسئلہ کی غلط فہمی تھی، انکار مادہ سے اول نظر مین یہی معلوم ہوتا تھا کہ آپ اپنی دیکھی اور محسوس کی ہوئی چیزون کے وجود کے منکر ہین، لیکن واقعی غور کے بعد یہ خیال بے بنیاد معلوم ہوتا ہی- مگر اسمین آپکا کیا ہرج ہی، کہ مادہ کی اصطلاح برقرار رکھی جائے، اور اسکا استعمال اشیاء محسوسہ کے لئے کیا جائے، یہ معنی آپکے معتقدات کے منافی نہین، اور اس سے نفع یہ ہوگا، کہ جو لوگ جدید الفاظ و مصطلحات سے بدکتے ہین، اُنکی وحشت کم ہوکر وہ رام ہوجائین گے،

ف- اسمین کوئی مضائقہ نہین، اگر آپکی یہی خوشی ہی تو مادہ کی اصطلاح قائم رکھیئے اور اس سے صرف مُدرکات حواس کا مفہوم لیجیۓ، بشرطیکہ آپ انکے مُدرکیت کے علاوہ اُنکا کوئی علیحدہ وجود نہ تسلیم کیجیۓ، مین آپ سے نزاع لفظی ہرگز نہ کرونگا، مادہ وجوہر مادی یہ فلاسفہ کے رائج کردہ مصطلحات ہین، اور وہی انکو اس معنی مین استعمال کرتے ہین کہ

گویا ادراک نفس سے خارج انکا کوئی قائم بالذات وجود ہی، عامۃ الناس ان اصطلاحات کو استعمال ہی نہین کرتے ہین، اور جب کبھی کرتے بھی ہین، تو محض براہ راست مُدرکات بالحواس کے معنی ہین، اِس بناپر عام گفتگو مین جبتک مخصوص اشیاء کے اسماء قائم ہین اور جبتک محسوس، جوہر، جسم، وغیرہ کے مصطلحات رائج ہین، لفظ مادہ کو لغت سے خارج کرنیکی کوئی وجہ نہین، البتہ فلسفیانہ مباحث مین اسے قطعاً ترک کردینا چاہیئے، کہ اِس ہمہ گیر مبہم اصطلاح سے زیادہ کوئی شے نفس کی کجی کو دہریت کی جانب مودّی ہونے مین معین نہین ہوئی ہے،

(۷۴) ا- لیکن اب جبکہ مین بھی ایک موجود فی الخارج جوہر لایعقل کا قائل نہین رہا تو آپکو بھی اسکی اجازت دیدینا چاہیئے، کہ مین اصطلاح مادہ "مجموعۂ صفاتِ محسوسہ موجود فی النفس کے مفہوم مین استعمال کیئے جاؤن، اب مین اسکا پوری طرح قائل ہون، کہ حقیقی وجود، بجز روح کے اور کسی شے کا نہین، لیکن اتنی مدت سے اصطلاح مادہ کے استعمال کی عادت پڑگئی ہی، کہ اِسے چھوڑتے نہین بنتا، اور اِس قول سے کہ کائنات مین مادہ کا وجود ہی نہین، مجھے اب بھی وحشت ہوتی ہی، بہ خلاف اسکے اگر اِس مفہوم کو یون ادا کیا جائے، کہ "مادہ کا وجود باطل ہی، بہ شرطیکہ اس سے ایک جوہر لایعقل موجود فی الخارج مُراد لی جائے؛ لیکن مادہ کا وجود ثابت ہی، بہ شرطیکہ اس سے کوئی شے محسوس موجود فی النفس مراد ہو" تو اِس طرزِ ادا سے اُسکی ہیئت ہی بدل جائے گی، اور جو لوگ بھڑکتے ہین، وہ بہ آسانی اسے تسلیم کرلین گے، اصلی منازعت تو آپکے اور فلاسفہ کے درمیان ہی، جن کے معتقدات، آپکے معتقدات کے مقابلہ مین نہ صاف وسادہ ہین، نہ انسان کی فطرت سلیم کے مطابق ہین، اور نہ کتب مقدسہ کے موافق ہین- ہم جس شے کو اختیار یا ترک

کرتے ہین، وہ محض اس بنا پر، یا اِس توقع کی بنا پر، کہ وہ ہماری راحت واذیت مین کس حدتک اضافہ کا باعث ہوگی، لیکن ظاہر ہی، کہ وجود مطلق، یعنی اُن مجہول ہستیونکو جو ہمسے قطعاً غیر متعلق ہین، ہمارے رنج و راحت، اذیت و مسرت، دُکھ، سُکھ سے کیا واسطہ ہو سکتا ہی؟ ظاہر ہی کہ اشیا کو ہم سے اِسی حدتک واسطہ ہوتا ہی، جس حدتک وہ خوشگوار یا ناگوار ہوتی ہین، اور انکی خوشگواری وناگواری کا انحصار اُنکے مُدرک ہونے پر ہی، اس بنا پر اس سے زاید ہمکو تلاش وتفحص کی ضرورت نہین، اور آپ معاملات کو اسی حد پر چھوڑ دیتے ہین، تاہم یہ عقیدہ کچھ نیا ضرور رہی، مین اَب فلسفیون کا ہم خیال تو قطعاً نہین رہا، لیکن عامتہ الناس کا بھی ابھی بالکل ہم آہنگ نہین، بس اَب اتنا اور سمجھا دیجیے یعنی میرے پچھلے خیالات مین آپ نے کس حد تک اضافہ یا تغیر کیا،

ف۔ مین جدید خیالات کے بانی ہونے کا مدعی نہین، میری کوششونکا ماحصل صرف اسقدر رہا ہی، کہ وہ صداقت جو ابتک فلاسفہ وعامتہ الناس کے درمیان منقسم رہی ہی، اُس کو مجموعی ویکجائی حیثیت سے بیان کردن، عامتہ الناس کا خیال یہ ہی، کہ جو چیزین براہ راست ادراک مین آتی ہین، وہی اشیا حقیقی ہین؛ اور فلاسفہ کا قول یہ رہا ہی، کہ جو چیزین براہ راست ادراک مین آتی ہین، وہ تصورات ہی ہین، جنکا وجود محض ذہنی ہی، مین نے صرف یہ کیا کہ اِن دونون دعوؤن کو یکجا کر دیا ہے،

ا۔ مین ایک مدت تک حواس پر بے اعتباری کرتا رہا، اور اَب ایسا معلوم ہوتا ہی، کہ ابتک چیزون کو مین دُھندلی روشنی، اور جھوٹی عینک سے دیکھتا رہا، اب یہ عینک ہٹ گئی ہی، اور گویا میری عقل ایک نئی روشنی مین آگئی ہی، اب مجھے پورا اطمینان ہوگیا ہی، کہ مین موجودات کو انکی ہیئت اصلی مین دیکھنے لگا ہون، اور انکی نامعلوم ماہیت

اور وجود خارجی کے پھیر مین نہین پڑتا' ان نتائج تک تو مین اسوقت پہنچ لیا ہون' گو جس راستہ سے آپ مجھے اس منزل تک لائے ہین' وہ اب بھی میرے لئے صاف نہین' آپ چلے تو اسی طریقہ پر' جس پر اشراقیین' تبعین ڈیکارٹ وغیرہ حکماء اکثر چلتے ہین' اور دیر تک یہی معلوم ہوتا رہا' کہ آپ انھین کی فلسفیانہ تشکیک کی جانب لئے جا رہے ہین' لیکن آخر کار آپکے نتائج انکے بالکل برعکس نکلے'

ف۔ دیکھئے وہ سامنے والے فوارہ کا پانی کیونکر کچھ دور تک ایک گول ستون کی شکل مین اوپر کو جاتا ہے' اور ایک خاص نقطہ تک پہنچ کر ہٹتا ہے' اور پھر جہان سے چڑھا تھا' وہین گرتا ہے' درآنحالیکہ وہ اپنے اس چڑھاؤ اُتار دونون مین قانون کشش کا یکسان پابند ہے' اسیطرح وہی مقدمات' جو پہلی نظر مین تشکیک کی جانب مؤدی ہوتے ہین' کچھ عرصہ کے غور کے بعد انسان کو اسکی فطرت سلیم کی جانب واپس لے آتے ہین'

فرہنگِ مصطلحات

نمبر	انگریزی اصطلاح	اردو اصطلاح
(۱)	Abstraction	تجرید،
(۲)	Abstract Ideas	تصوراتِ مجردہ،
(۳)	absolute	(۱) مطلق، (۲) واجب الوجود،
(۴)	accident	عرض،
(۵)	Apriori	(۱) وہبی، (۲) حضوری، (۳) وجدانی، (۴) قیاسی،
(۶)	aposteriori	(۱) اکتسابی، (۲) حصولی، (۳) تجربی، (۴) استقرائی،
(۷)	active mind	روح فاعل یا فعال،
(۸)	analogy	تمثیل،
(۹)	associations	ایتلافات ذہنی۔

نمبر شمار	انگریزی اصطلاح	اُردو اصطلاح
(۱۰)	archetype	(۱) اصل، (۲) منقول عنہ، (۳) نمونہ،
(۱۱)	attribute	(۱) صفت، (۲) عرض،
(۱۲)	causation	تعلیل،
(۱۳)	Co-eternal	شریک ازلیت،
(۱۴)	Cognition	وقوف،
(۱۵)	Conception	تعقل،
(۱۶)	Conservation	استمرار،
(۱۷)	Corporeal substance	جوہر جسمی،
(۱۸)	Common sense	فطرت سلیم،
(۱۹)	Creation	(۱) آفرینش، (۲) تخلیق،
(۲۰)	Demonstration	(۱) ثبوت، (۲) احتجاج،
(۲۱)	Design	(۱) نظم و ترتیب، (۲) غایت

نمبر	انگریزی اصطلاح	اُردو اصطلاح
(۲۲)	Divine	(۱) الٰہی، (۲) ربّانی، (۳) یزدانی،
(۲۳)	Duration	(۱) قیام مدّت، (۲) مرور،
(۲۴)	Efficacy	فعلیّت،
(۲۵)	Efficient cause	علّت فاعلی،
(۲۶)	Ego	(۱) انا، (۲) ایغو،
(۲۷)	Entity	(۱) ہستی، (۲) وجود،
(۲۸)	Extension	امتداد،
(۲۹)	Existence	وجود،
(۳۰)	External Objects	اشیاء خارجی،
(۳۱)	Fatalists	جبریہ،
(۳۲)	Figure	شکل،
(۳۳)	Form	صورت،
(۳۴)	Final Cause	علّت غائی،

نمبر	انگریزی اصطلاح	اردو اصطلاح
(۳۵)	Heresy	(۱) بددینی،
		(۲) بدعقیدگی،
(۳۶)	Heterodoxy	(۱) بدعت،
		(۲) اعتزال،
(۳۷)	Heterogeneous	(۱) مختلف الاصل
		(۲) متبائن،
(۳۸)	Homogeneous	(۱) متحدالاصل،
		(۲) متجانس،
(۳۹)	Idea	تصور،
(۴۰)	Idealism	تصوریت،
(۴۱)	Identity	عینیت،
(۴۲)	Imagination	تخئیل،
(۴۳)	Impressions	(۱) نقوش،
		(۲) ارتسامات،
(۴۴)	Impeneterability	عدم تداخل،
(۴۵)	Impenetrable	ممتنع التداخل،
(۴۶)	Illusion	التباس،
(۴۷)	Immediate	(۱) براہ راست،
		(۲) بالذات،

نمبر	انگریزی اصطلاح	اُردو اصطلاح
(۴۸)	Inert	(۱) عدیم الحرکت، (۲) غیر متحرک، (۳) جامد،
(۴۹)	Inertness	(۱) عدم حرکت، (۲) جمود،
(۵۰)	Immaterialism	عدم مادیت،
(۵۱)	Intellect	عقل،
(۵۲)	matter	مادہ،
(۵۳)	mediate	بالواسطہ،
(۵۴)	motion	حرکت،
(۵۵)	notion	درک،
(۵۶)	negative	(۱) سلبی، (۲) منفی،
(۵۷)	object	(۱) شے، (۲) مدرک،
(۵۸)	objective	خارجی،
(۵۹)	occasion	(۱) سبب، (۲) باعث، (۳) موقع،

نمبر	انگریزی اصطلاح	اردو اصطلاح
(۶۰)	Objectivity	(۱) خارجیت، (۲) مُدرکیت،
(۶۱)	Outness	خارجیت،
(۶۲)	Omnipotence	قدرت کاملہ،
(۶۳)	Omnipesence	ہمہ جائی،
(۶۴)	Omniscience	(۱) ہمہ دانی، (۲) عِلم کُل،
(۶۵)	Perception	ادراک،
(۶۶)	Property	خاصہ،
(۶۷)	Positive	(۱) ایجابی، (۲) ثبوتی،
(۶۸)	Primary qualities	صفات اوّلیہ،
(۶۹)	Phenem nu	(۱) مظاہر، (۲) حوادث،
(۷۰)	Presentation	احضار،
(۷۱)	Paradox	استبعاد،
(۷۲)	Quality	(۱) صفت (۱) کیفیت،

نمبر	انگریزی اصطلاح	اردو اصطلاح
(۷۳)	Quantity	کمیت،
(۷۴)	Quidity	ماہیت،
(۷۵)	Reality	حقیقت،
(۷۶)	Representation	استحضار،
(۷۷)	Reason	عقل،
(۷۸)	Relative	(۱) اضافی، (۲) ممکن الوجود،
(۷۹)	Re-action	ردِّ عمل،
(۸۰)	Resistance	مزاحمت،
(۸۱)	Sameness	ہویت،
(۸۲)	Scepticism	تشکیک،
(۸۳)	Sceptic	مُشکک،
(۸۴)	Sensible things	اشیاء محسوسہ،
(۸۵)	Simple	(۱) بسیط، (۲) مفرد،
(۸۶)	Solidity	صلابت،
(۸۷)	Secondary qualities	صفات ثانویہ،
	Substance	(۱) جوہر، (۲) ہیولیٰ،

نمبر	انگریزی اصطلاح	اُردو اصطلاح
(۸۸)	Substratum	(۱) محل، (۲) مستقر، (۳) زمین، (۴) جوہر،
(۸۹)	Subjective	(۱) ذہنی، (۲) نفسی،
(۹۰)	Spirit	روح،
(۹۱)	Space	مکان،
(۹۲)	Time	زمان،
(۹۳)	Understanding	فہم،
(۹۴)	Unthinking substance	(۱) جوہر لایعقل، (۲) جوہر بے شعور،
(۹۵)	Unperceiving substance	(۱) جوہر غیر مُدرِک، (۲) جوہر غیر حاس،
(۹۶)	Un-extended	غیر ممتد،
(۹۷)	Vision	رویت،
(۹۸)	Virtue	فضیلت
(۹۹)	Wisdom	حکمت،

سِلسلۂ برکلے

اس سلسلہ مین تین کتابین داخل ہین

"برکلے"

اس مجموعہ مین برکلے کے سوانح، اسکی فلسفیانہ تصنیفات کی ناقدانہ تلخیص اوراسکے فلسفۂ تصوریت کی تشریح وتنقید ہے، از پروفیسر عبدالباری ندوی، قیمت ... عہ

"مبادی علم انسانی"

برکلے کی سب سے معرکۃ الآرا کتاب "پرنسپلس آف ہیومن نالج" کا ترجمہ، جسمین مادیت کا ابطال ہے، اور یہ ثابت کیا گیا ہے کہ "ذہن سے باہر مادہ کا کوئی وجود نہین" از پروفیسر عبدالباری ندوی، قیمت ... ... عہ

"مکالمات برکلے"

برکلے کے "ڈائلاگس" کا ترجمہ جس مین مکالمہ کی صورت مین برکلے نے اپنے خاص فلسفہ کی تشریح کی ہے، از مولوی عبدالماجد بی اے۔ قیمت قسم اول عہ قسم دوم عہ

منیجر

دارالمصنفین۔ اعظم گڈھ